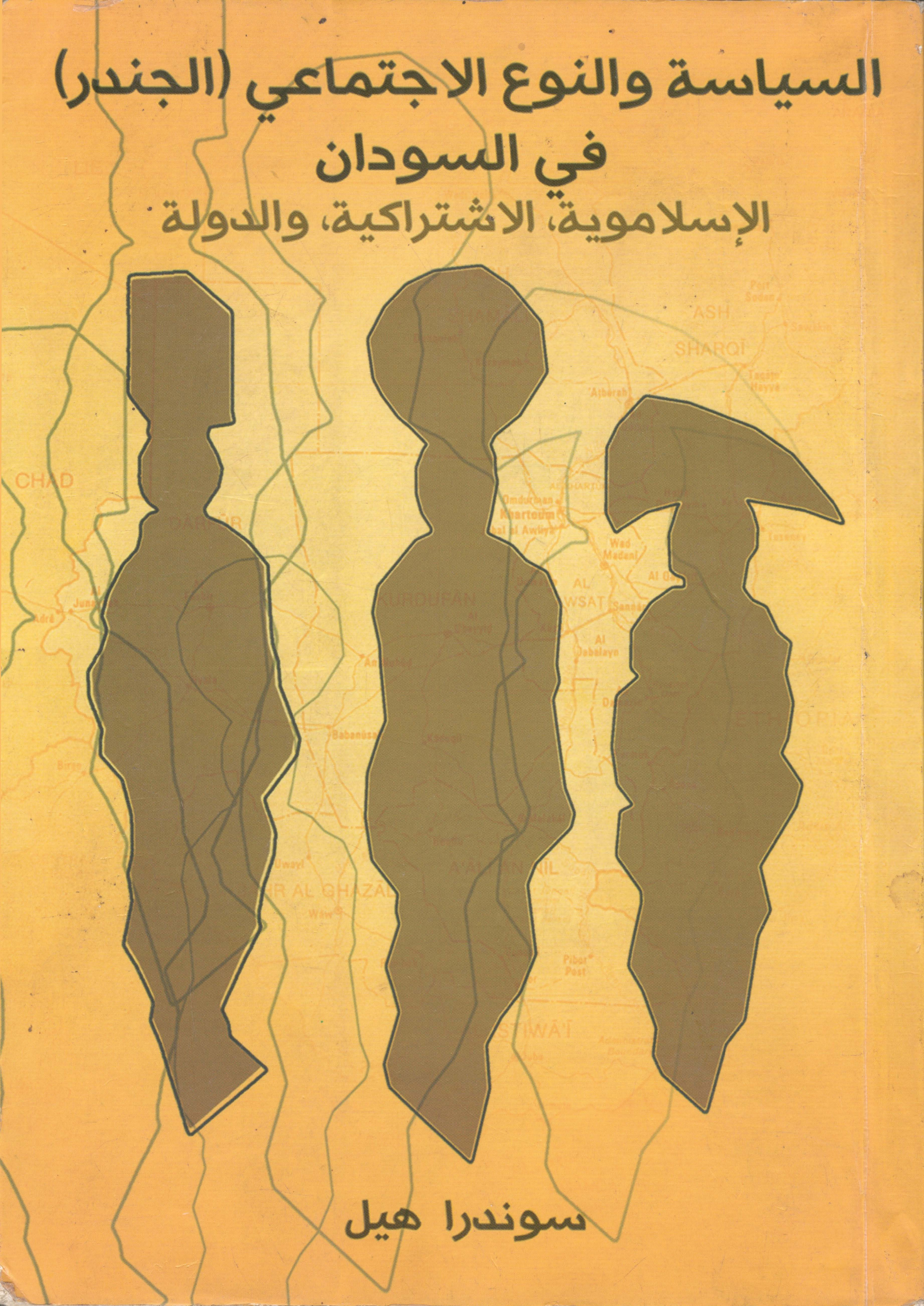

السياسة والنوع الاجتماعي (الجندر)
في السودان
الإسلاموية، الاشتراكية، والدولة
سوندرا هيل
CHAD
ASH
SHARQI
Port Sudan
Atbarah
Omdurman
Khartoum
Wad Madani
KURDUFAN
Al Jabalayn
Babanusa
Pibor Post

عن الكتّاب والكاتبة

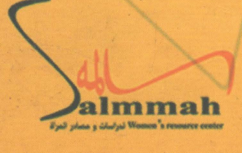
بالتركيز على العلاقة بين النوع الاجتماعي«الجندر» والدولة في بناء سياسات الهوية القومية في شمال السودان خلال القرن العشرين، تبحث الكاتبة في الآليات التي تستخدمها الدولة والمجموعات السياسية والدينية التي لديها رغبة في السيطرة سياسياً وثقافياً.

تجادل هيل بأن عمليةً كهذه تتضمن التحوُلات الثقافية من خلال انخراط النساء في جناح اليسار وفي الحركات الثورية الإسلاموية. وبرسم خطوط متوازية بين آيديولوجيا النوع الاجتماعي «الجندر» في المنظمات العلمانية والمنظمات الدينية في السودان، تحلِل هيل موضعة الذكور للنساء داخل الثقافة لخدمة هذه الحركة. وباستخدام البيانات التي جمَعَتْها من خلال العمل الميداني ما بين عام 1961 و1988، تبحث في الشروط التي تَكُونُ بها ثقافةُ هؤلاء النساء حيّة، بحيث تُولِّد تعبيرات إيجابية لمصلحة المقاومة والتحوّل. تطرح هيل فكرة أن النساء في شمال السودان قد يستخدمن الإسلام لبناء هوياتهن وتحسين أوضاعهن. وبالرغم من ذلك فهي تثير تساؤلات تتعلّق بالمعيقات التي من المحتمل أن تواجه النساء، الآن بعد أن أصبحت الدولة الإسلاموية مسيطرة، وتناقش إلى أيّ مدى توجد سياسات هوية.

البروفيسور سوندرا هيل أستاذة الأنثروبولوجي والدراسات النسوية في جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلس بالولايات المتحدة الأمريكية.

رقم الإيداع: 2011/10669

تصميم الغلاف إهداء من الفنان غسان البلولة





السياسة والنوع الاجتماعي (الجندر) في السودان

السياسة والنوع الاجتماعي «الجندر» في السودان

الطبعة الأولى 2011م

تأليف: سوندرا هيل

العنوان الأصلي للكتاب:

Gender Politics in Sudan

Islamism, Socialism and the State

Sondra Hale

Westview Press, A Dvision of HarperCollins Publishers, Inc.

1997

الناشر: مركز سالمة لمصادر ودراسات المرأة

الخرطوم - السودان

ص ب: 13465 الرقم البريدي:11111

www.salmmah.org

E-mail: salmmah@gmail.com



التصميم الداخلي: محمد الصادق الحاج

تصميم الغلاف: غسان البلولة

لوحة الغلاف: من أعمال (ورشة التشكيل وقضايا الجندر) - مركز سالمة 2008م

سوندرا هيل

السياسة والنوع الاجتماعي«الجندر» في السودان

الإسلاموية، الاشتراكية، والدولة

ترجمة وتحرير

شمس الدين الأمين ضو البيت

شارك في التحرير

منتصر أحمد النور

إلى: أسماء، سميرة، ناهد، بشارة، نبيلة، هدى،
ميمي، حافظ، هشام، موسى، حسين، ليلى،
وإدريس.

تعلمون مدى أهميتكم /ن في حياتي،
وتعلمون لِـمَ أُهدي إليكم /ن كتابي هذا.

المحتويات

الجزء الثاني
نبذة عن السودان والنساء السودانيات 121

الفصل الثالث:

الفصل الرابع:

الجزء الثالث
دراسة لحالتين 251

الفصل السابع:

الجداول

مقدّمة الناشر

يُعتبر هذا الكتاب، الأول في سلسلة إعادة كتابة تاريخ الحركة النسوية السودانية، وهو المشروع الذي يضطلع مركز سالمة لمصادر ودراسات المرأة، بمهمة تنفيذه على أرض الواقع، وذلك بالتعاون مع عدد من المؤسسات والجهات المانحة وذات الصلة، ويهدف المشروع إلى إعادة كتابة التاريخ بمناهج جديدة تعتمد على رؤى متباينة لعدد من المؤرّخات/ين والمنتميات/ين لمدارس فكرية مختلفة، ليست بالضرورة تُعبّر عن رؤية مركز سالمة للقضايا النسوية، وذلك في محاولة للخروج من الطرق التقليدية لكتابة التاريخ، والتي تتبنَّى رؤى بعينها، وتدفع بالحقائق التاريخية في اتجاه داعم لتلك الرؤى، ومن هذه المنطلقات يأتي المشروع كمُحفّز عملي ونظري للباحثات/ين والمشتغلات/ين في حقل التاريخ لإعادة قراءة التاريخ النسوي في السودان، دونما إغفال لدور النساء في مجمل الحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي، إذ نستطيع القول أن للمرأة السودانية مشاركة كبيرة داخل المجتمع، وتتباين هذه المشاركة بحسب العادات والتقاليد والثقافات التي تسود الأجزاء المختلفة بالبلاد.

كتاب «السياسة والنوع والاجتماعي في السودان» من وضع عالمة الأنثروبولوجي الأمريكية البروفيسور سوندرا هيل، وهي كما تشير في مقدمة الطبعة العربية، فقد بدأت في جمع المعلومات الأولية لهذه الدراسة منذ العام 1961، كما ظلّت لصيقة بالحركة النسوية السودانية طوال الخمسين عاماً المنصرمة، مما جعل تتبُّعها لهذا التاريخ ومعايشتها للكثير منه، مصدراً أساسياً لقراءاتها العميقة والمتأنّية لأحداثه المتواترة.

وعلى الرغم من مرور الكثير من المياه تحت جسر الحياة السياسية والاجتماعية السودانية، إلا أنّ ما كتبته سوندرا هيل عن تيارَي اليمين واليسار في الحركة السياسية

السودانية، وخصّصت له فصلين كاملين، يُعتبرُ بحثاً مثابراً وحثيثاً يعكس رؤية التيارين للمرأة ودورها في الحياة السياسية والاجتماعية، هذا على الرغم من التباين الأيديولوجي والسياسي الواضح بين هذين التيارين، كما أنه يمكننا القول إنها نجحت إلى حدٍّ بعيد في سبر سياسات النوع الاجتماعي«الجندر» في السودان، وهو لُبُّ ما كانت تطمح إليه من كتابها هذا عن علاقة الدولة بالنوع الاجتماعي«الجندر» والسياسات التي تتبعها الدولة في التعامل مع هذه القضية الحساسة والمهمة في تطور المجتمعات، ولكن نجاحها هذا لم يقتصر على فهمها المتعمق لهذه القضية، بل يكمُن كذلك، وبشكل أساسي، في ريادتها في هذا المجال، فهي تقول في مُقدمة الفصل الأول(هذا البحث هو تحليل لعلاقة النوع الاجتماعي«الجندر» بالدولة، وهو بُعْدٌ لم يتناوله إلا قليل جداً من العلماء المُشتغلين بموضوعات النوع الاجتماعي «الجندر» في شمال السودان. في الحقيقة، فإن هذا الموضوع برمَّته جديد نسبياً على الدراسات النسوية الشرق أوسطية).

واستخدمت المؤلِّفة منهجاً نقدياً تحليلياً في قراءتها لتاريخ الحركة النسوية السودانية، كما وظّفت المفاهيم الأساسية ذات العلاقة بالنوع الاجتماعى وعلاقات النوع الاجتماعى«الجندر» كمفاهيم وصفية ذات قدرة تفسيرية أيّ كأدوات تحليلية في تصنيف وتنقيح الأفكار والمفاهيم التقليدية السائدة في المجتمع وحتى داخل الأحزاب السياسية، والتي انعكست بصورة جليّة على الحركة النسوية.

لقد نجحت البروفيسور سوندرا هيل من خلال هذا الكتاب في أن تُقدم لنا وجهاً تاريخياً مهماً من الأوجُه التاريخية المختلفة للحركة النسوية السودانية بكل أبعاده السياسية والاجتماعية، وإننا في مركز سالمة نزجي لها شكرنا الجزيل لسماحها لنا بترجمة هذا الكتاب ونشره في أول نسخة باللغة العربية، بحيث سيزيد عدد المستفيدات/ين منه، ولن يقتصر على من يقرأ الإنجليزية فقط، وهو بذلك يُعتبر إضافةً للمكتبة السودانية التي تُعاني نقصاً في دراسات الجندر«النوع الاجتماعي»، كما أنه يوثّق مجهودات النساء السودانيات من خلال تفاعلهن مع مجتمعاتهن ورؤية مجتمعاتهن لقضاياهن. كما لا يفوتنا أن نشكر كل من أسهم في إخراج هذا العمل بهذه الصورة، ونخصّ بالشكر الباحث فى التاريخ المعاصر بجامعة الخرطوم الدكتور جعفر طه، والباحثة المصرية الدكتورة أماني الطويل، لقراءتهما المتأنّية وإبداء الملاحظات المفيدة لتفادي الأخطاء والهنّات المتوقّعة.

شُكر

يعتمد هذا البحث على سنين من العمل الميداني في السودان، وفترات قصيرة في مصر، وإريتريا. ويُعدُّ العلماء، والأصدقاء، والموظفون الحكوميون السودانيون، الذين عليّ أن أشكرهم بالمئات، بعضهم لا أستطيع أن أذكر أسماءهم في هذا الوقت من تاريخ السودان السياسي حتى لا أعرِّضهم للخطر.

إلا أن هناك عدداً من الأشخاص لا بدَّ من شكرهم هنا. أودُّ على وجه الخصوص أن أشكر كلَّ هؤلاء الذين ساعدوني، أو أثّروا في أثناء زيارتي الميدانية عام 1988م (وهي الزيارة التي جاء منها معظم المادة حول الإسلاموية). كذلك لما كان الفصل الخامس عن الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي السوداني يقوم على بحثي في السبعينيات، وبعض البيانات عن العمل النوعي الاجتماعي«الجندري» والاقتصاد على بحثي في 1981، أودُّ أن أشكر مساعدي البحث لكلِّ الفترات الثلاث: عمر بابا، وفاطمة خالد، وسونيتا بيتامبر، وأمل عبد الرحمن، ووليم يونق وشريفة زهور.

أما الذين استضافوني في جامعة الخرطوم فقد كانوا: فهيمة زاهر، وتاج الأنبياء الضوي اللذين عمل كل منهما رئيساً لقسم الأنثروبولوجيا، والعديد من الزملاء الآخرين ممن كانت لهم علاقة بالقسم. ولقد اكتسبت معارف عميقة من أحاديثي مع سامية النقر، بلقيس بدري، أمل حسن، وعلى وجه الخصوص زينب البكري وإدريس سالم الحسن. هناك آخرون من جامعة الخرطوم وجَّهوني خلال بحثي هم فوزية حمور، عبد الله النعيم، عبد الله علي إبراهيم، وجلال الدين الطيب، ومن جامعة أم درمان الأهلية: فاروق كدودة، والراحل محمد عمر بشير (الذي ألهم كثيراً جداً من البحوث حول السودان).

أما خارج الفضاء الجامعي فقد ساعدني كثيرون سواء بتنظيم الاتصالات للمقابلات، أو موافقتهم أن يكونوا ضيوفاً لهذه المقابلات أنفسهم: صديقة العمر القاضية نجوى كمال فريد، سعاد إبراهيم أحمد، التي تابعت عملها لعشرات السنين، فاطمة أحمد إبراهيم؛ أشهر زعيمة سياسية سودانية. هذا وليس من بين هؤلاء الذين ذكرتهم من يتحمل أي مسؤولية عن آرائي التي أوردتها.

وقد تطوَّر كثير من أفكاري بالمشاركة مع منظمات ومجموعات حول العالم، منها: الشبكة الاشتراكية النسوية لجنوب كاليفورنيا، التي تجمَّد نشاطها الآن، والعديد من برامج دراسات المرأة والدراسات الأفريقية والشرق أوسطية التي ارتبطت بها، وآخرها جمعية دراسات المرأة في الشرق الأوسط (خاصة سعاد جوزيف، وميرفت حاتم، وجوديث دوكر، وجولي بتيت، وميري هيفلاند، وإيريكا جوزيف، وليل أحمد)، ومنظمة التركز النسوي على الشرق الأوسط وأفريقيا (ومن بينهم نانسي فاليقر، وشيرنا تلك، وشريفة زهور، وشيري فاتر، ونابري توهيدي، وتيسون قاد، وشيري دانتريدش، وأمينة أدان، وبات كيرا، ومنهال هلاهلا، وتريا التركي)، والمجموعة الدولية لدراسة النوع الاجتماعي«الجندر» (ومن بينهم نيكي كيدي، وينداليرس، وياسمين رستم، ولويس فرانسيس، وكريستين أحمد، وسانوي دي قريجس)، ومركز الأسرة الآسيوية الباسيفيكية (خاصة ليدنا أيكيدا – فوقل)، وما هؤلاء الذين ذكرت إلا عددٌ قليل منهم. كذلك دعتني فالنين مقدم، والتي كان عملها مهماً كعملي هذا، إلى هلسنكي لورشة عمل حقّقت اختراقاً في موضوع سياسة الهوية والنساء، وتمخَّض عنها كتاب من الحجم الكبير من المحفزات الفكرية.

فيما يتصل بشبكات الدعم، أودُّ أن أشكر إضافة لمن وردت أسماؤهم أعلاه، إميلي آبل، شارون بيز، كارول بروانر، ساندرا هاردنق، كاثرين كنج، فاليري ماتسمونو، كارين ساكس، ومريم سيلفريدج، وهم أسرتي الجامعة بجامعة كاليفورنيا والتي تضمُّ أيضاً مجموعة من الطلاب وطلاب الدراسات العليا الأذكياء والمبدعين في الدراسات النسائية للشرق الأوسط/أفريقيا.

إن عرفاني بالمدى الذي أدين به لأستاذيّ هيلدا كوبر، وليو كوبر اللذين

رحلا الآن، في معرفتي الفكرية والسياسية، يمكن أن يملأ وحده كتاباً منفصلاً. إنني أذكرهما دائماً في حياتي اليومية وفي عملي، وكذلك صديقتي الحميمة الراحلة ليندا هاكيل.

لقد استفادت المخطوطة من القراءة الفاحصة لشيرنا قلك، وإيلين غرينبوم، وفكتوريا برنال.. إذ رفدت شيرنا الكتاب بنفاذ بصيرتها النسوية، مضافة إلى معرفتها بحركات المقاومة النسائية، بمثلما فعلت معرفة إيلين وفكتوريا بدراسات النساء السودانيات. لقد قرأت صديقتي العزيزة ميري بيث ولس مُسوَّدة أوليَّة للمخطوطة، وقدَّمت الكثير من المقترحات المفيدة، وجمعت ساندي دتي جرجس المراجع. وقام إد كوري بتحرير النسخة النهائية، وساعد بما فاق كل توقعاتي في رفع مستوى هذا العمل. أنا مدينة له بشدة ولأليسون هاملتون الذي عمل معنا.

لقد أبدت رئيسة تحرير (ويست ريفيو) الصبورة باربرا ألينجتون، اهتماماً مبكِّراً بالمخطوطة، وهدتني خلال عملية النشر. وكما هي الحال دائماً فإنني مدينة لجيري هيل، هذه المرة للاقتراحات التي قدَّمها لي حول الفصل الخامس، ولمساعدتي في التغلُّب على حالة «حاجز الكاتب» التي أصابتني، لمحمد عمر بشارة؛ أحد مساعديَّ لزمن طويل، على التصميم الفني للغلاف.

وبمثلما هو الحال مع كل البحوث ذات الأجندة الموسَّعة أسهم في تمويل هذا العمل عدد من الوكالات والوحدات المختلفة، وإني أشكرهم جميعاً لدعمهم: فُلبرايت هينر، ومركز البحوث الأمريكية بالقاهرة، والمنظمة الأمريكية للنساء الجامعيات، والمنحة القومية للعلوم الإنسانية، وجامعة ولاية كاليفورنيا بنورثبريدج، ومعهد دراسات المرأة بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلس، ومركز غوستاف أي فون غرينبوم لدراسات الشرق الأدنى، ومركز جيمس أس لولمن للدراسات الأفريقية.

لقد وفّرت لي أسرتي البيئة التي غذَّت كتاباتي وإبداعي، بما غمرتني به من أمان ومحبة. لهذه الجنة أشكر جيري، وأليكسا الماظ، وأدرينا نبيلة (بلبل) هيل.

أما أسرتي السودانية الكبيرة، والتي ذكرت بعضاً منها في الإهداء، فهي تشمل

سَميَّتين («السوندراتين»)، واحدة في شمال السودان وواحدة في جنوبه. آمل أن أراهم جميعاً في يوم من الأيام.

ملحوظة حول كتابة الكلمات العربية بالحروف اللاتينية: استعملت كلمات من النوع الشائع غير الفصيح لكتابتها بالحروف اللاتينية، على أمل أن أجعل الكتاب متاحاً لقاعدة عريضة من القراء. ولم أستطع تجاوز المفارقات الإملائية. ولعل واحدة من المشاكل هنا، أن المؤلفين ذوي الأسماء العربية كثيراً ما يغيِّرون الطريقة التي يكتبون بها أسماءهم، مُحبطين بذلك كل جهودي للتوفيق بين أمرين: تهجِّي أسمائهم كما اختاروا، والاتّساق الداخلي للكتاب.

سوندرا هيل

مقدمة المؤلِّفة للطبعة العربية

راودتني العديد من الأفكار على مرِّ السنين التي تلت نشر كتاب (السياسة والنوع الاجتماعي«الجندر» في السودان) حول الكيفية التي سيؤول إليها عند إعادة النظر في كتابته أو مراجعته. ولقد تأثَّرت بشدة خلال تلك السنوات، ليس بالحركات النسائية وأنشطتها في جميع أنحاء العالم فحسب —مثل حركة زاباتيستا (Zapatista) المكسيكية— ولكن أيضا بالكيانات المعرفية الجديدة التي نشأت على هَدْي نظريات ما بعد الاستعمار والتبعية والقارّية ونظريات النقد العرقية، ممّا أدّى إلى انحراف مساري عن إطار الحداثة الذي اعتمدتُه في معظم أعمالي السابقة، ومع ذلك، فقد حافظتُ على التزامي بالإطار التحرُّري، وينعكس ذلك في ما كتبته أدناه[١]:

«ليس من المحتمل أن هنالك من يعرف ما تضمَّنه الكتاب من عيوب أكثر مني، ولكن وعلى الرغم من أوجه القصور فيه، وحقيقة أن بعض المعلومات التي وردت فيه قد عفّى عليها الدهر، فما أزال أزعم أن ذلك العمل يمكن أن يمثِّل وثيقة مفيدة نظراً لإطاره النظري والأفكار السياسية الواردة فيه حول التغيير، وأنه يتميز باحتوائه على بعض المواد التي تعدُّ سودانية على نحو فريد. ويمكن القول بأنه قد يكون مفيداً أيضاً، لأن العديد من الأفكار التي استصحبتها في كتابته لا تزال استفزازية»[٢].

فيما يلي نقد ذاتي ضمني إضافة إلى لمحات عامة عن نظرتي إلى بعض الظواهر في الوقت الراهن.

من المهم أن نتذكَّر السياق الذي أُخرِج فيه هذا الكتاب، فقد استغرق إجراء هذا البحث سنوات عديدة، بدءاً من العام ١٩٦١م، إلا أن جوهر العمل الميداني جرى في العام ١٩٨٨م قُبيل تولِّي الإسلاميين السلطة، لأنه لم يكن من الحكمة أو الأخلاق العودة إلى السودان في ثوبه الإسلامي، ولذلك لم أقمْ بأيٍّ عمل ميداني جديد في السودان لفترة ستة عشر عاماً. وعليه، فقد اعتمدت على مصادر ثانوية من العام ١٩٨٨م، وحتى تاريخ صدور الكتاب في العام ١٩٩٦م، وكذلك على حضور ورش العمل والمؤتمرات التي عُقدت خارج السودان، وعلى إفادات السودانيين المقيمين في المنفى. كما أنني ظللت مطّلعة على مجريات الأحداث والعمليات من خلال إجراء مقابلات مع السودانيين في المنفى والمشاركة في المناقشات على الإنترنت، إضافة إلى قراءة كل ما أُتيح لي من مواد ذات صلة بالموضوع.

عدتُ مرة أخرى إلى السودان في العام ٢٠٠٤م واستأنفت البحث الميداني، ويا لها من متغيّرات!. فمن المدهش حقاً أن العديد من القضايا العالقة التي أثيرت سابقاً، ظلّت كما هي، من اليسار واليمين على حد سواء. والتغيير الذي حدث كان على مستوى النشاط السياسي للمرأة، في جميع أنحاء السودان. ويمكن القول إن هذه الفترة تعدُّ الأكثر أهمية لسياسات النوع الاجتماعي«الجندر»، خاصة بالنسبة للمرأة منذ الستينيات. وعلاوة على ذلك فإن هذه الفترة -في رأيي- هي الأكثر إثارةً وحسماً للمرأة السودانية على مرِّ الأزمان.

على الرُّغم من أنه لم يكن بمقدوري التنبُّؤ أثناء الكتابة بحدوث انفجار في نشاط المرأة على جميع المستويات، إلا أنني تمكّنت من الإشارة إلى اعتبارات نظرية، وطرحت أسئلة حول أسباب وكيفية بروز أنشطة لم تَرِدْ في الحسبان لتنوب عن المرأة، وجاء ذلك في الفصل الأخير من الكتاب الذي تناولت فيه المؤسسات الانتقالية. وقد قمت بذلك من خلال الإشارة إلى مستقبل النشاط القاعدي. ومع ذلك، وعلى الرغم من تركيزي النظري على الحركات القاعدية أو التوعوية

النابعة من الجماعات النسائية التقليدية، فقد كان التوجُّه الرئيس للكتاب هو المقاربة بين المنظمات النسائية الرئيسة المرتبطة بالأحزاب السياسية (الاتحاد النسائي السوداني، تحت مظلة الحزب الشيوعي السوداني، والحركة الإسلامية النسائية المرتبطة بـ الجبهة الإسلامية القومية)، فقد شكَّلتا أبرز المظاهر لنشاط المرأة في ذلك الوقت، مما جعلني أهمل التطرُّق إلى عمل حركة المنظمات غير الحكومية الوليدة، علاوة على تركيزي على شمال السودان.

ليس مجرَّد صوت واحد

نظراً لازدهار نشاط المرأة في جميع أنحاء السودان، لم يعُدْ من الصواب الإشارة إلى (الحركة النسائية السودانية) للدلالة على منظمة وطنية واحدة تشهد تذبذبا في جميع أنحاء البلاد. إلا أنه، وحتى تسنُّم الإسلاميين سُدَّة الحكم في العام ١٩٨٩م وحظرهم نشاط المنظمات، فقد درج معظم السودانيين والمهتمين بالشأن السوداني على قبول تعبير (الحركة النسائية) كرمز يشير إلى الاتحاد النسائي. للأسباب التاريخية والسياسية المختلفة وغيرها، فإن الأدب، بما في ذلك أدبي الخاص، لم يَقصِر الدراسات السودانية المعاصرة على شمال السودان فحسب، بل عمل على نَسْبِ معظم أنشطة المرأة إلى الاتحاد النسائي، أو إلى خصمه/نتاجه المتمثل في (اتحاد نساء السودان) تحت مظلة (الاتحاد الاشتراكي السوداني) إبان حكم الرئيس جعفر نميري.

يمكن القول بأن هذا التركيز على الاتحاد النسائي كان لا بدَّ منه، نظراً إلى أن عمل المرأة التنظيمي أصبح واضحاً للعيان على المستوى القومي، وتطوَّر في منتصف الستينيات حيث كان الاتحاد النسائي في قمة مجده، وكان يعمل على قيادة العمل في الكثير من المشروعات في إطار حقوق المرأة، مثل الاقتراع والأجر المتساوي للعمل المتساوي، ومختلف أشكال الحماية الأخرى وفقا للقانون.

بعبارة أخرى، كان للاتحاد النسائي ارتباط وثيق بالحداثة. وحتى عندما ظهر

التيار الإسلامي مشكِّلاً تحديا للاتحاد النسائي(العلماني) بشكل قويٍّ ومنظّم تنظيماً جيداً للناشطات الإسلاميات في الجبهة الإسلامية القومية، وقد كانتَ هذه المجموعات أيضاً، بطريقة أو بأخرى، جزءاً لا يتجزّأ من السياسة الوطنية والطائفية الحزبية والحداثة- حيث نهض الاتحاد النسائي بدَورٍ رائدٍ في مشاركة المرأة في هذه المجالات.

كان تجاوزي -أنا وغيري- للأنواع الأخرى من أنشطة المرأة ومقدراتها التنظيمية، والحركات في الشمال أو في مناطق أخرى نتيجة لعدد من العوامل، منها التعريف القاصر لـ(السياسة) والنعرة العرقية في شمال السودان، والتعصُّب وعنصرية علماء السودان، التي تعدّ من موروثات الاستعمار البريطاني. إذ يعتبر الخطاب الاستعماري الشمال السوداني العربي المسلم أرفع ثقافة وفطنة سياسية، وهو بالتالي أكثر ملاءمة للقيام بالبحث العلمي، ويعتبر الشماليين أقرب إلى البريطانيين من شعوب السودان الأخرى في الجنوب والغرب والشرق الذين ينظر إليهم بصفتهم أفارقة وسوداً ووثنيين ومتخلِّفين.

مثَّل شمال السودان مجال تركيزي لأسبابٍ شتَّى، ما يعني أنني ركَّزت على الشمال العربي المسلم في الأساس، وليس على الجنوب الأفريقي الأسود بما يحتويه من مسيحيين ومسلمين. هذا التَّمَوْضُع المُصطَنع يضع شمال السودان في إطار (شرق أوسطي)، وجنوب السودان في إطار أفريقي. ومع ذلك، فقد ظلّت ميولي على مر السنوات موجهة لدراسة السودان بقسميه الأفريقي والعربي على حد سواء، بالرُّغم من أن الهوية الذاتية التي حملها الكثيرون لفترات طويلة، أدَّت مؤخراً إلى إحياء الهيمنة الفئوية بشدة بتعزيز من الحكومة المركزية لأسبابها الخاصة. سأبدأ مساراً جديداً في هذه المُقدِّمة للطبعة العربية من (السياسة والنوع الاجتماعي«الجندر» في السودان) والذي، كما سيرى القارئ، سوف يعمل على زعزعة بعض الثوابت التي وردت في عملي السابق.

وفيما يتعلَّق بالمفهوم الضيق لـ(السياسة)، أشير هنا إلى التركيز السوداني

التقليدي على سياسة الحزب والدولة فقط، مع بروز الجانب الطائفي في كثير من الأحيان. وحتى يومنا هذا، فإن النظرة إلى تنظيمات الأحياء السكنية والأنشطة الثقافية التقليدية للمرأة ومشاريع الدعم الذاتي، ومعظم الأنشطة غير التنظيمية الأخرى تتّسم بالريبة والتشكّك في مشروعيتها على نحوٍ ما، كما ينظر إليها باعتبارها أفكاراً دخيلةً أو مناقضةً للثقافة أو الإسلام، أو التنمية والحداثة.

ونتيجة لذلك، كان هناك تركيز على سياسة الدولة لأكثر من نصف قرن، ولم تتعدَّ النظرة إلى النوع الاجتماعي«الجندر» إطار علاقته بالدولة. وظلَّت البحوث المتعلِّقة بالحركات النسائية على المستوى القاعدي ضعيفة جداً. ونجد أن البحوث التي أجريت على المشاريع القاعدية عادة ما كانت توضع في إطار (المرأة والتنمية). وعلاوة على ذلك، ففي أثناء الحرب الأهلية الطويلة بين الشمال والجنوب، تمَّ تجاوُز قدْرٍ كبير مما حدث في المناطق المحرَّرة ممَّا يُسمَّى الآن بجنوب السودان (المحرَّر بواسطة الحركة الشعبية/الجيش الشعبي لتحرير السودان). وبالمثل، فإن البحوث المتعلِّقة بالمرأة الجنوبية والشمالية في المنفى كانت ضعيفة أيضاً، ولم تتطوَّر وتتّضح ملامحها إلا في الآونة الأخيرة.

كما تم تجاهُل عدد من العوامل التي برزت إلى السطح منذ العام ٢٠٠٣م عند تحليل (الحركة النسائية)، وذلك عندما تبنَّت الحكومة، التي لم تتمكَّن من المحافظة على استمرارها على النهج الوحشي والأحادي ومؤسَّساتها المركزية سياسة (التحرير)، وذلك بدعوة الأحزاب السياسية المحظورة ومنتسبيها إلى العودة إلى البلاد، والسماح لأنواع أخرى من المنظمات بالعمل بقدر أكبر من الحرية. ونتيجة لذلك اتَّسع نطاق عمل المجتمع المدني وربما توّج ذلك بالأنشطة التي قادت إلى الأعمال التحضيرية لانتخابات العام ٢٠١٠م، إضافة إلى نشاط المرأة على جميع المستويات ومن خلال المنظمات بمختلف أنواعها. وقد تجلَّى ذلك في نموٍّ أو ميلاد العشرات من المنظمات غير الحكومية التي انخرطت في مجال حقوق الإنسان للمرأة[٣].

والظاهرة الثانية، نتيجة للصراعات الدموية والتي طال أمدها في جنوب السودان وجبال النوبة وفي دارفور، هي انتشار الجماعات التي تدعو للسلام، والتي كان للمرأة النصاب الأكبر في تكوينها. وكنتيجة طبيعية، بدأت مختلف المنظمات غير الحكومية، التي كانت تعمل بشكل أساسٍ كمجموعات تنادي بحقوق المرأة، في تنويع نطاق عملها ليشمل السلام بنَداً رئيساً في أجندتها، يَحفِزها إلى حدٍّ ما زيادةُ وتوفُّرُ التمويل الخارجي لمبادرات السلام. وقد أدَّى ذلك التوسُّع في تثقيف وتوعية النساء كمواطنات صالحات في المجتمع المدني (التثقيف الانتخابي، على سبيل المثال) إلى جعل المرأة أكثر إدراكاً لمساهماتها المحتملة في دفع عمل المجتمع المدني.

وبينما تناول كتابي بصورة رئيسية السياسات الداخلية والقومية والحزبية وسياسة الدولة، فأنا أؤكِّد على احتمال أن أهمَّ عمل سياسي منظَّم قامت به المرأة قد تم في الأحياء السكنية والقرى الصغيرة، وفي مناطق الحرب وفي ما عرف بالمناطق التي حرَّرتها الحركة الشعبية في جنوب السودان وجبال النوبة. تشكل هذه المهام أعباء إضافية على الدولة، بسبب بعدها عن العاصمة. وربما تكون هناك أنشطة وقائية أو نضالية، ولكنها غالباً ما تكون مفيدة لتماسُك النسيج الاجتماعي والاقتصادي. ويبقى أن نرى كيفية ترجمة هذه الأنشطة إلى عملية لوقف إطلاق النار وتحقيق (السلام)، لا سيَّما عندما يلوح شَبَحُ المزيد من الصراعات في الأفق.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ بعض تنظيمات النساء الأكثر فعالية قد قامت خارج السودان، ليس فقط وسط النساء الجنوبيات في المنفى (مثل صوت المرأة من أجل السلام، التي يوجد مقرها الرئيس في نيروبي)، ولكن أيضاً في وسط النساء الشماليات في المنفى. وقد كانت المرأة السودانية في المنفى أكثر قدرة على التحرُّك خارج نطاق السلطة الاحتكارية القديمة. وعلاوة على ذلك، فقد تمتّعت المرأة الشمالية والجنوبية، بعيداً عن مركز الهيمنة الثقافية، بالفرصة لتشكيل بعض التحالفات، ولا يزال من

المبكِّر جداً أن نجزم بأن هذه التحالفات الوليدة سوف تصمُد عندما تهدأ الصراعات أو تتوقّف بشكل دائم، أو عندما يتحقق (السلام)(٤).

عند دراسة النهج التقليدي للحركات النسائية في السودان، لا بدَّ من ملاحظة أن العديد من الحركات أو المشاريع التي نظَّمتها النساء، والتي تستهدف النساء في المقام الأول، قد لا يُنظَر إليها على أنها (حركات) أو (أنشطة نسائية) بحتة، أو حتى أنها مشاريع نسائية من أجل المرأة، على الرغم من أنه يمكننا القول بأن «الوعي النسوي ما يزال يجدي نفعاً»، ومع ذلك، فقد تكون المرأة بعيدة عن ما يعتبر عموماً (حركات نسوية). وبرغم ذلك فقد ظللنا نشهد تبلوراً للمنظمات النسائية، وحراكاً لا بأس به، وعودة للنقاشات حول قضايا تنظيم المرأة منذ بداية هذا القرن في السودان، وضعف القبضة الشمالية فيما يتعلَّق بمن (يمتلك) منظمات وحركات المرأة السودانية.

ويمكن للمرء أيضا أن يلاحظ ضعف الهيمنة وتحدياً واضحاً لمعاني التملُّك الذي ظلت المنظمات النسائية الشمالية الرئيسة تتبنّاه على الدوام. ونخلص من ذلك إلى أن المرأة تتمتَّع بمزيد من الخيارات الآن. وقد يكون من المبالغة أن نشير إلى منظَّمات غير حكومية مرتبطة بنشاط المرأة السودانية، ولكن من المؤكَّد أنه يمثِّل الأساس في الوقت الراهن.

تعليقات ختامية «ليس هنالك من يمتلك حركات/ منظمات المرأة»

كنت أتساءل من خلال عملي حول مساهمة الدراسات السودانية المتعلِّقة بالمرأة -على اتساع نطاقها- في فهمنا لنشاط المرأة والحركات المطالبة بالتغيير في العالم. وقد أشرت إلى بعض المعضلات التي تصاحب الحديث عن حركة نسائية موحَّدة، وفي ذلك ما يمكن الاستفادة منه من دروس وعبر. وقد كانت عملية بناء التحالفات بين النساء من مختلف المناطق في جميع أنحاء السودان صعبة للغاية، لأن القيادات (القديمة) الراسخة، والتي غالباً ما تكون غير مستنيرة فيما يتعلَّق

بالعرق والمسائل العرقية، قد جعلت من تخطِّي الحواجز الإقليمية/الإثنية أمراً مشكوكاً فيه. وحتى أن عملية إنشاء أو تغيير المنظَّمات الكائنة يمثِّل مشكلة نتيجة لصراع الأجيال.

يمكننا رؤية ذلك حتى بين نساء التيار اليساري في الشمال. لقد حملت العائدات من المنافي مجموعة من الأفكار الجديدة والتي حاولن من خلالها اختراق الجدران الصلبة للمنظمات الموجودة، وكثيراً ما وقعن فريسة للظنون حول أفكارهن التي عادة ما توصف بأنها «أفكار دخيلة» (تُقرأ: الأفكار [الغربية]). وعليه، فقد تخلّت الكثيرات منهن عن العمل، وقمن بتأسيس منظَّمات جديدة ومنظمات غير حكومية في بعض الأحيان. وفي الوقت ذاته، فإن اللائي ظللن ناشطات خلال أسوأ سنوات النظام الإسلامي، عملن على طرح أشكال جديدة من إستراتيجيات النضال، وقد أسهم ذالك في حملهن بيسر إلى عتبات القرن الحادي والعشرين. ونجد أن إستراتيجيات العائدات والمناصرات تسير أحياناً جنب إلى جنب مع صراع الأجيال عند نشوب الصراعات.

لذلك، لا يمكن للمرء أن يتحدَّث عن حركة نسائية موحدة. وذلك ليس بالضرورة أمراً سلبياً. هنالك ثمَّةَ تشتُّتٌ في نشاط وتعبئة المرأة السودانية –ليس فقط فيما بين الأطراف المختلفة بأيديولوجياتها وتاريخها الطائفي والديني– بين العلمانية والتدين. وداخل كل فئة من هذه الفئات نجد من يعملون في داخل السودان ومن يعملون في المنفى، رغم أن نوع الأعمال التي تقوم بها المنظَّمات قد يساعدنا أكثر في عملية تصنيفنا لها، فإن معظم المنظمات لديها مهام وأهداف متعددة. وعلى سبيل المثال، فقد يتمثَّل أحد الأهداف في تشجيع التعاليم الدينية، ويتم تدريس القراءة والكتابة لترتبط في الوقت نفسه بهدف تيسير التعبئة السياسية.

سأقوم هنا بعملية تبسيط لا تخلو من مغامرة لتصنيف نشاط المرأة السودانية، وذلك من خلال تقسيم نشاط المرأة إلى ستة أنواع: (١) القسم الأول وتمثِّله

عضوية المرأة في اليسار العلماني للاتحاد النسائي السوداني والحركة الشعبية، على سبيل المثال. (٢) القسم الثاني يمثِّله التيار الثقافي القومي/الديني، بما في ذلك جناح المرأة المسلمة في الجبهة القومية الإسلامية وحزب المؤتمر الوطني والجماعات المسيحية المختلفة. (٣) تمثِّل القسم الثالث المجموعات المختلفة في المنافي. (٤) يشمل القسم الرابع ناشطات العمل القاعدي بمختلف مشاربهن ومعتقداتهن. (٥) القسم الخامس تشكِّله حركة الدراسات المتعلِّقة بالمرأة بنشطائها من المجتمع وعناصر التنمية والسلام وتشمل، على سبيل المثال، ظهور جامعة الأحفاد للبنات واستمرارها كقوة ظاهرة للعيان من أجل الحقوق والعدالة والمساواة للمرأة في أسوأ سنوات النظام الإسلامي، فضلاً عن وحدات دراسات المرأة المختلفة في الجامعات السودانية الأخرى. (٦) ويتكون القسم السادس من المنظَّمات غير الحكومية التي تعمل من أجل المرأة.

ومن الواضح أن الفئتين الأخيرتين، على أقل تقدير، تحتاجان إلى شئ من التنقيح والتمييز. تطرح هذه المقدمة للطبعة العربية لكتاب (السياسة والنوع الاجتماعي«الجندر» في السودان) السؤال حول إمكان تصنيف المنظَّمات غير الحكومية التي تعمل من أجل حقوق المرأة والسلام (بالتركيز على المرأة) على أنها «منظمات قاعدية» أم لا. مع الأخذ في الحسبان بأن أغلبها يتكوَّن من نخبة من النساء، حيث الكثيرات منهن إما لا يزلن عضوات في الاتحاد النسائي، أو يُشكِّلن جزءاً من عضوية الفصائل التي انشقت عنه. ويمكننا الجزم بسيادة الروح التقليدية والهرمية للتنظيم عوضاً عن أيٍّ نوع من آخر من النزعات الفوضوية أو المتخبِّطة.

وعلاوة على ذلك، فإن معظم هذه المجموعات لم تنشأ لتلبية حاجة مجتمعية بعينها. وفيما يتعلَّق بحركة الدراسات المتعلقة بالمرأة، هناك دائماً إشكالية النخبة والمرأة الأكاديمية التي ترتبط مصالحها بالنظام. ونجد أن اللائي يعملن في الجامعات الحكومية، بغضِّ النظر عن مدى تطرُّفهن، يُشكِّلن إلى حدٍّ كبير ذراعاً للدولة؛

وأن اللائي يعملن في الجامعات الخاصة أيضاً يخضعن لمصالح قوية أو مجموعات بعينها.

وعلى أيّة حال، وكما قد يتوقّع المرء في بلد كبير مثل هذا، بتصدُّعاته وصراعاته الإقليمية، وبوجود حركة معارضة كبيرة في المنفى، فإن هنالك تبايناً كبيراً في المجموعات القاعدية والمنظَّمات غير الحكومية. فهي تنظيمات تعمل من أجل إحلال السلام ولأغراض التنمية، ومساعدة اللاجئين داخل وخارج السودان، وتعمل أيضاً في مجال الإرشاد الديني (أثناء تقديم الخدمات الاجتماعية، مثل مدارس الحضانة)؛ ولتشجيع الاعتماد على الذات (مثل: جمعية بخيتة المباركة في القاهرة، وهي مجمع فني/حرفي يعمل على جمع المال ورفع الوعي، ويشارك في التصافي الجماعي وسط اللاجئين)، وتعمل كذلك من أجل ترقية حياة المرأة والأسرة من خلال الأحياء السكنية والجمعيات التعاونية في القرى، ولدعم الأحزاب السياسية من خلال مساندتها سياسياً، وتسعى كذلك للحصول على السلطة السياسية أو تقاسم السلطة على المستوى القومي أو المحلي.

وبصفة عامة، فإن المجموعات النسائية التي ليس لديها ارتباط مباشر بالأحزاب أو التنظيمات السياسية، تتمتَّع ليس بقدر كبير من الاستقلالية فحسب، بل قد تكون أكثر إبداعاً في وضعها وتنفيذها لإستراتيجياتها. إنه من الصواب بشكل استثنائي القول إن النساء في ظروف الحرب غير ملزمات بـ(التقاليد) والاتفاقيات، والثقافة، ومن ثم، فهنَّ أكثر قدرة على الابتكار، وعلى إحداث التغييرات. ومن القضايا التي ظلّت حبيسة الجدران في السودان لوقت طويل، قضايا العنف المنزلي، والعنف ضد المرأة بشكل عام، والتي يتم التصدِّي لها بواسطة عدد من المنظمات في الوقت الراهن.

لقد تم استخدام الثقافة والتلاعب بها بشتى الطرق والوسائل في حالات الحرب والثورة، وحالة السودان ليست استثناء[٥]. تضمَّن برنامج الحزب الشيوعي السوداني التعايش السلمي مع معظم (وليس كل) البنيات التقليدية، ولا سيِّما

الإسلام. ويوظِّف الإسلاميون في السودان، وفي أماكن أخرى في شمال أفريقيا والشرق الأوسط، الثقافة والأيديولوجية الإسلامية لوضع المرأة في الواجهة، وفي خدمة الثورة الإسلامية. وتعتمد الحركة الشعبية لتحرير السودان على توظيف النساء في الجيش، أو وضعهن في خدمة الحرب والمحاربين. وعلاة على ذلك فقد أصبحت الحرب التي دامت لأربعين عاماً ثقافة قائمة بذاتها.

تحثّ إستراتيجيات النسوية على البناء على الأشكال المحلية القائمة -ثقافة النساء- باستخدام وتوسيع القنوات الموجودة، والهياكل والشبكات التي تعمل من أجل رفع الوعي والتعبئة. كما ذكرت في الفصل الأخير من الكتاب، استناداً إلى ملاحظاتي لمدى ثبات وفعالية ثقافة المرأة المحلية والنشاط القاعدي في السودان، واقترحت نظرية تغيير ثقافي تحررية وذات فعالية عالية بالتركيز على المرأة بحيث يتم الاعتراف بالنساء كعوامل قادرة على توليد ثقافة المقاومة. وهذه ليست دعوة إلى إقصاء الرجال، وإنما هي مجرَّد دعوة لمنهجية تبدأ عملية التحليل فيها بالمرأة.

باستخدام أشكال مختلفة من التحدي والمقاومة، تعيد المرأة السودانية -بقصد وبغير قصد- تشكيل توقُّعات الرجال وتوقُّعاتها الخاصة. مثلي مثل منظِّرات الحركة النسوية كـ(تيما كابلان)، التي كتبت عن المرأة في الحقبة الفوضوية في إسبانيا، و(ماكسين مولينو) عن المرأة الساندينية في نيكاراغوا، و(جولي بيتيت) عن المرأة الفلسطينية في لبنان؛ أجزم بالقول إننا نستكشف وعي المرأة بكفاحها من حيث التباين بين (الوعي الأنثوي) [تعمل أهداف الوعي الذاتي بالنيابة عن المرأة، كمرأة] و(الوعي النسائي) [الوعي الموضوعي والأفعال الأكثر عفوية التي تقوم بها المرأة من أجل المجتمع وأفراد أسرتها][٦]. وهكذا تصبح المرأة -من الحزب الشيوعي، الجبهة الاسلامية، الحركة الشعبية وناشطات الحركة القاعدية من أمثالهن- موضوعاً للتحليل، بدلاً عن المؤسسات الإسلامية وغيرها من المؤسَّسات الأبوية.

تمتلك المرأة السودانية الإمكانات للقيام بحركة جماهيرية استناداً إلى المبادئ والخصائص التنظيمية المضمَّنة في بعض الأشكال التقليدية. ومع ذلك، فإن هنالك قيوداً. احتلت المرأة في المقام الأول مكانة المربّية وجندي الاحتياط، أو ضمن جوقة الثورة في معظم الأحزاب والحركات اليسارية ببلدان العالم الثالث/الجنوب، وفي الغرب، وكذلك في معظم الحركات الإسلامية. وعليه، فإنه ليس من المرجَّح أن تقود إستراتيجيات التعويض والتقليدية هذه إلى مجتمع كامل التحول.

ناقشت في الكتاب بأن منظَّمات المرأة السودانية التي لم يتم إنشاؤها كمنظمات مساندة أو (أجنحة)، قد تكون أكثر فعالية من التنظيمات المُلحَقة والمساعِدة التي أنشئت على مدى عقود من الزمان. وقد تكون تعبئة المرأة الناشئة من كل من السكان الأصليين والتشكيلات القاعدية ومن خلال الثقافة الشعبية للمرأة[٧] -الشبكات المحلية، النضالات المشتركة كعاملات في المنازل والأحياء السكنية- التي تجمع بين مصالح النوع الاجتماعي«الجندر» الإستراتيجية والعملية؛ قد تكون أكثر فعالية، وقد يمكن هذا الاتحادُ بين النظريات النساءَ السودانيات من ابتكار وسائلهن الخاصة للمقاومة.

لقد طرحت في هذه المقدمة الجديدة، وفي الكتاب نفسه، بعض المشاكل السياسية والإبيستيمولوجية التي تميِّز أجهزة الدولة فقط، والأفكار النظرية التي توجِّه تلك الوكالات. ولا يعني هذا إمكان تجاهُل الدولة، أو أن الانفصال التام عن الدولة أمر ممكن. وعلاوة على ذلك، فإذا اعتبرنا الأشكال السياسية الأولية والمساعي القاعدية المختلفة كقاعدة تحوُّل في بنية النوع الاجتماعي«الجندر»، فإن الأفكار النظرية تحتاج بشدة إلى تطوير. وسوف لن تعمل هذه النظريات على التصدِّي للسلطة الأبوية فحسب، بل أيضاً قضايا الطبقة والعرق المؤسّسية المتأصِّلة في المجتمع السوداني. وعندئذ فقط نصبح قادرين على رؤية تشكيل الجنوب والشمال والغرب والشرق والتحالفات الأخرى التي تمكِّن الناشطين والمثقفين من وضع إستراتيجيات تحوّل النوع الاجتماعي«الجندر» والبنيات الأخرى لعدم المساواة.

ملاحظة شخصية

لقد كان لي شرف العمل في السودان؛ والتعرُّف على الكثير من السودانيين الحكماء والشجعان من جميع المناطق والإثنيات والأديان والطبقات والآراء السياسية والأجيال والمعرفة الثرّة عن تنظيم المرأة التي عدت بها إلى بلادي، حيث النضال المستمر للمرأة والملونين والمهاجرين والفقراء. وأنتهز هذه السانحة لأعبِّر عن شكري وامتناني لهذه الأفكار والتشجيع الذي لقيته منكم. ويبقى الأمل.

هوامش مقدمة المؤلفة للطبعة الطبعة العربية

١. قائمة من نماذج للأعمال التي نشرتها عقب كتاب (السياسة والنوع الاجتماعي«الجندر» في السودان)، موجودة في الصفحات الأخيرة من الكتاب.

٢. أنا مدينة للعاملات والعاملين بمركز سالمة لمصادر ودراسات المرأة، لتشجيعهن/م لي بترجمة هذه الكتاب للغة العربية ونشره في السودان، ما سيتيح فرصة لإثارة جدلاً حوله من جديد.

٣. كتبت ندى مصطفى علي في أطروحتها للدكتوراة عن المنظمات النسوية في المنافي. آخرين، ممن لم تنشر أعمالهم، عملن أيضاً على نفس الموضوع وعلى موضوع تنظيم النساء بشكل عام، على سبيل المثال: هالة الأحمدي، سارة سيليتوريال، مارجريت لادو، عزة أنيس، سلمى نجيب، وهؤلاء بعض ممن يمكن ذكرهن. مجموعات النساء من الشمال في المنفى غالباً يتركزن في القاهرة، أوربا، أو الولايات المتحدة. أما مجموعات النساء من الجنوب أو الغرب في المنفى فيتجمعون في نيروبي والقاهرة.

٤. منذ أن استخدمت المفهوم ((الصراع الدائم)) لتوصيف مناطق عديدة في السودان، كان من الصعب عليّ استخدام المصطلح((سلام)) دون أن أصاب ببعض القلق.

٥. آسيا الوسطى السوفيتية المسلمة، يسعى الحزب الشيوعي وفي محاولة لتعزيز ثورة ١٩١٩، إلى هدم البنى الثقافية القائمة وذلك لتحرير النساء. أنظر جريجوري ماسيل ١٩٤٩. البروليتارية البديلة: النساء المسلمات واستراتيجيات الثورة في آسيا الوسطى السوفيتية. ١٩١٩-١٩٢٩. مطبعة جامعة برنستون.

٦. بيتييت(١٩١٩) وكابلان(١٩٨١) حددا أنماط مختلفة من الوعي السياسي لدى النساء: الأنثى والنسوية. تطورت نظرية كابلان من خلال دراسة الحالة التي قامت بها حركة تجمعات النساء في برشلونة، تناقش (الوعي الأنثوي، إدراك الطبقة المحددة، الثقافة، والفترة التاريخية المتوقعة من النساء، لخلق الحس الحقوقي والواجبات التي تدفع باتجاه مختلف عن النظرية الماركسية النسوية. بمعنى آخر: بإلقاء الضوء على هذه الفروقات في الوعي السياسي بين النساء، يمكن أن نتجنب الرجوع للمربع (أ) من النموذج النسوي من أجل التغيير الإجتماعي.

٧. هنا ((الثقافة الشعبية)) تعني، على سبيل المثال الزار، الصندوق الدوار والأشكال الإجتماعية والإقتصادية الأخرى بين جمعيات المجاورة، الطقوس المحلية في الموسيقى والرقص، وحفلات الزواج. كل هذه الأشياء تدفع النساء نحو الإهتما برفاهية المجتمع ونحو المسؤوليات الاجتماعية والأسرية.

الجزء الأول

مقدّمة

الفصل الأول

النَّظريَّة، مجال الحياة وسيرة ذاتية

تعريف الإشكالية

مع انتقال قضايا ودراسات النوع الاجتماعي«الجندر»، في نهايات القرن العشرين، من هامش الخطاب الاجتماعي إلى مركزه، اتّخذت هذه القضايا والدراسات منحىً سياسياً متزايداً. وأخذت المجتمعات المحلية والقادة الوطنيون والمثقّفون، والرجال والنساء العاديون، في كل أنحاء العالم، يتناولون هذه القضايا بكثير من الجدية. لقد أصبحت هذه القضايا بمستوى من الأهمية والمركزية، دفع دولة (ما بعد) الحداثة، وأجهزتها المختلفة، وجماعات المصالح (بما في ذلك تلك التي بدا أنها تعارض الدولة)، إلى وضع قضايا النوع الاجتماعي«الجندر» ضمن أجندتها. وهي تسعى حالياً لتشكيل هُوية نوعية وسياسات نوعية تصبُّ في مصلحة الأولويات التي تتصدَّر برامجها، أينما كانت هذه الأولويات[1].

ونتج عن ذلك أن وجد الباحثون في مجالات النوع الاجتماعي«الجندر» أنفسهم، في كثير من الأحايين، ملزمين بأن يُولوا الاعتبار الكافي والمدقِّق لهذه الأجندات، والمؤسسات، والمناشط العائدة للدولة. كانت نتيجة هذا الفحص والتدقيق أنْ وجد الباحثون أن الدولة والأحزاب السياسية تخدم، في الواقع، أجندتها الخاصة من خلال استغلال الهويات الاجتماعية والثقافية للنساء، وتُمَوْضِع النساء في إطار الثقافة، مؤدّية إلى الإضرار بهنّ في كثير من الأحايين.

بالطبع، فإن النساء هن أيضاً فاعلات اجتماعيات، ولسن متلقِّيات سلبيات لممارسات الدولة والأحزاب السياسية. وبالتالي، فإن السؤال المركزي لخطاب النوع الاجتماعي«الجندر» هو: كيف تتجاوب النساء، ويتأقلمن، أو يتجاهلن، ويُعدْن توجيه، بل وحتى يُخرِّبن، مناشط ومشاريع الدولة والأحزاب الساعية لتشكَيل سلوكهن، وحياتهن، وطرائق تفكيرهن؟. هنا أيضاً يُضطر الباحثون إلى وُلوج منطقة مُسيَّسة بدرجة عالية، للكشف عن الكيفية التي تفاوض وتقرِّر بها النساء -كمعبِّرات عن ذواتهن ومصائرهن- دَورهن في هذه المجالات.

لقد أصبح واضحاً الآن، أنه سواء في الشمال -أي العالم الرأسمالي المتقدم- أو في الجنوب -الهامش- فإن الحوارات، والأفعال، وأشكال المقاوَمة للدولة والنساء، ليست متجانسة، أو ذات طابع عالمي. ويعني هذا أن على الباحثين في قضايا النوع الاجتماعي«الجندر»، على وجه التحديد علماء الاجتماع والإنسانيات، أن يعطوا، الآن، اهتماماً كبيراً لما يأخذونه معهم لمناطق بحثهم، ولما يتوصَّلون إليه هناك، ولتجاربهم الذاتية والتفاعلية في تلك المناطق. لقد تعلَّمنا أن نصبح أكثر حرصاً مع افتراضاتنا الخاصة، وتلك المستقرَّة في الأنظمة المفهومية لمجالاتنا العلمية، ومع ما نتعلمه: لمن، ولفائدة من؟.

ما الذي ينبغي علينا تفحُّصه عن أنفسنا، وأساليب بحثنا فيما يتعلق بمجالات هذه البحوث، والناس الذين هم موضوعاتها؟. لا يبدو لي توجُّهاً صحيحاً مُجرَّد الوقوف على مَبْعَدة من الساحة وادّعاء الحياد غير المشارِك فيما يجري على هذه الساحة، مع امتلاك قدر من المعرفة الرفيعة. الأفضل هو أن يتعرَّف الباحث بانخراطه في موضوعات بحثه، وفي الطرائق التي أسهمت بها كلٌّ من التجارب الشخصية والسياسية في بناء المدركات الذاتية.

لهذا السبب تحديداً أضع نفسي، وهذا الكتاب، في إطار السيرة الذاتية؛ ليس على الطريقة الإثنوغرافية التأمُّليَّة الجديدة، حيث يصبح عالم الأنثروبولوجيا شخصاً من شخوص العمل، وإنما بمعنى أن الباحث لا يتحوَّل شيئاً مجرَّداً بعيداً.

ما هي أشكال التحليل الأنثروبولوجي، والحزَم المعرفية التي نحتاجها لكي نفهم كيف شكلت المؤسَّساتُ السياسيةُ الحديثة؛ مثل الدولة والأحزاب السياسية، الهويةَ والسياساتِ النوعية الاجتماعية«الجندر» في مجتمع أفريقي مسلم كالسودان؟.

المؤسَّسات السياسية، سياسات النوع الاجتماعي«الجندر»، والهوية

هذا البحث هو تحليل لعلاقة النوع الاجتماعي«الجندر» بالدولة، وهو بُعدٌ لم يتناوله إلا قليل جداً من العلماء المشتغلين بموضوعات النوع الاجتماعي«الجندر» في شمال السودان[2]. في الحقيقة، فإن هذا الموضوع برمّته جديد نسبياً على الدراسات النسوية الشرق أوسطية[3]. فقد أشارت بعض أكثر الأسئلة إثارة للجدل، في الدراسات الماركسية النسوية الحديثة، إلى العلاقة بين النوع الاجتماعي«الجندر» والدولة. وربما

تثور مثل هذه الأسئلة في الشرق الأوسط، بما في ذلك إسرائيل والمجتمعات الإسلامية، بصورة أكثر انفعالية ومدعاة للتذمُّر عنها في أي مكان آخر، بسبب تسييس النوع الاجتماعي«الجندر». ويمكن تَتَبُّع هذا التسييس إلى علاقة الدولة وأجهزتها بالدين، وإلى خصوصية التعبير عن النوع الاجتماعي«الجندر» في الإسلام، وإلى تسييس الإسلام ذاته، وكذلك إلى قوىً خارج الشرق الأوسط مثل رأس المال العالمي والثقافة المصاحبة له.

ولقد حلَّلت، لدى طرحي للمسائل الخاصة بعلاقة الدولة بقضايا النوع الاجتماعي«الجندر» والإثنية والطبقة والدين، الآليات التي تستخدمها الدولة و/ أو الحزب لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية[4]. بالنسبة للسودان يعني هذا فحص سياسات الهوية التي كثيراً ما تكون إستراتيجياتٍ أو مُنتجاتٍ مُصاحِبة، أو ردودَ فعل لسياسات الهيمنة التي تتبعها الدولة/الحزب.

وأتمنى، بإشارتي لأهمية استخدامات الدولة والمؤسسات الأخرى للثقافة (التقليدية) في إعادة إنتاج إيديولوجية نوعية، أن أسهم في إبطال روح الأسطرة الذائعة حول ظاهرة الإسلاموية المربكة، وفعلها في النساء[5]. في وجهة نظري، لا يعدو الإسلام أن يكون أحد مجالات الثقافة التقليدية المستخدمة في إعادة خلق سياسات الهوية، من خلال الإبقاء على التحالفات الاجتماعية النوعية«الجندرية»[6]. ولكن مهما يكن من أمر، فمن الضروري أن نعي أن النوع الاجتماعي«الجندر» هو متغيِّر رئيسي، وأن الناس فاعلون حقيقيون، وليسوا مستقبلين فقط للتعاليم والوصفات الإسلامية.

وتزخر الدراسات النسوية السودانية الشمالية بمادة نظرية مقدَّرة، جزئياً، بسبب العمليات، والمؤسَّسات، والأحداث والظروف التاريخية التالية[7].

أولاً: فالسودان الشمالي هو مجتمع إسلامي ظل مستغرقاً في التقاليد المحلية والمتناقضة في كثير من الأحايين. داخل هذا الإطار الإسلامي، والذي سنتناوله بتفصيل أكثر في الفصل الثالث، كان التفاعل الصوفي — السني معقداً للغاية، بينما ظلت سياسات الهوية الطائفية المنبثقة عن هذا التاريخ الديني، حية وفاعلة. وفي الوقت الحالي توجد حركة إسلامية قوية، يرى بعض الباحثين، أنها سليلة لهذه السياسات.

إن التباين الذي يزخر به السودان يبعث على الدُّوَار. على سبيل المثال فإن السودان هو في الوقت نفسه بلد عربي/نوبي وأفريقي، مع التعقيد الذي يترتَّب على ذلك فيما يتعلّق بسياسات الإثنية والهوية. بل يتَّسم حتى النظام القانوني بالتعدُّد: فقد تعايشت الشريعة (القانون الديني الإسلامي)، والقانون المدني، والعرفي، جنباً إلى جنب لما يقارب قرناً من الزمان.

هناك أيضاً إرث سياسي تعدُّدي. فمع الحركات الدينية والطائفية وُجد إرث اشتراكي حديث نسبياً، ولكنه متطوِّر بقدر كاف، وانطلقت منه حركة يسارية قوية. في المقابل فإن الحركة العمالية الحضرية، ليست أكثر من شبه حضرية، تقوم بصورة أساسية على عمال البلدات الصغيرة والقرى الذين يعملون في السكك الحديدية والموانئ. فبدلاً من البروليتاريا الحضرية تتلقّى الحركة الاشتراكية الماركسية اللينينية دعمها الأساسي من عمال السكك الحديدية هؤلاء، ومن النقابات الزراعية، وبعض المثقفين والطلاب. كما أن تكوين الطبقة الفلاحية يتَّسِمُ بتعقيد كبير، كما هو الحال مع اصطفاف القوى الإثني والإقليمي في العقود القليلة الماضية، والتي حوّلت البُنْية الطبقية للسودان.

وقد تناوبت على الحكم مجموعة مختلفة من الحكومات خلال القرنين الماضيين: الأنظمة الاستعمارية (العثماني و[الإنجليزي المصري])، والسلطنات الإسلامية (الفونج، المهدية)، والديمقراطيات البرلمانية (1956 — 1989)، والحكومات العسكرية، ثم ثيوقراطية عسكرية حالياً. وبدءاً من عام 1972م دخلت الشركات المتعددة الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية الدولية، ومشاريع العون الأجنبي (العربي، والأوروبي، والأمريكي) إلى العملية السياسية السودانية (الطبيعية)، وهيمنت على اقتصاد السودان، وغيَّرت بُنيته الطبقية، وأفرخت تحدّياً لمجمل ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» ولثقافة كثير من السودانيين. أضف إلى ذلك، أن السودان هو واحد من الدول الخمس والعشرون الأفقر في العالم، ويعاني حرباً أهلية متطاولة. هذه الأوضاع تؤثّر بلا شك تأثيراً كبيراً على حياة النساء وطبيعة نشاطهن.

وسبق القول إلى أن حقوق النساء و/أو قضايا تحرير المرأة، مطروحة على الأجندة السياسية لمختلف المجموعات لبعض الوقت الآن. في الواقع، تدعم الدولة الآن برامج النسوية، ولكن بنتائج محكومٍ عليها أن تكون متفاوتة. بالإضافة إلى ذلك، شاركت

النساء في عدد من الحركات المختلفة، ونتجت عن ذلك ثقافة نسوية قوية وفوّارة تُمكّن، وفي الوقت نفسه، وتُهمِّش النساء الفاعلات فيها.

ولأن واحدة من اهتماماتي هي الطرائق التي مَوْضَع بها الرجال النساء في الفضاء الذكوري، فقد شيَّدتُ ثنائية وهمية على نحو ما، من الإسلاميين والعلمانيين، وقمتُ بتكثيف أيديولوجياتهم السياسية وغاياتهم وإستراتيجياتهم، لإظهار التشابه فيما يتعلَّق بالمَوْضَعة الثقافية للنساء وتوظيفهن لخدمة حركاتهم المعنية.

وتشمل غايات وإستراتيجيات الإسلاميين في السودان: (1) توظيف الأيديولوجيا الدينية باتجاه ثقافة أكثر (أصالة)[8]، (2) طرح، وإعادة ترديد وتكريس مركزية النساء في إطار هذه الثقافة (الأصلية)، (3) خلق توجُّهات جديدة في التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل أو مجابهة تغييرات في هذا التقسيم، (4) تخليص (أي تطهير) هذه الثقافة النسائية (الأصيلة)، على وجه الخصوص، من العادات غير الإسلامية التي تؤدي إلى «إضعاف أخلاق النساء» (مثل الزار)[9].

أما غايات وإستراتيجيات الكثير من العلمانيين (كالحزب الشيوعي السوداني، وسنشير إليه فيما يأتي بـ[الحزب]، والمنظمات المرتبطة به، والاتحاد النسائي السوداني، وسنشير إليه فيما يأتي بـ[الاتحاد])، فقد تبدو مختلفة، ولكن هناك نقاط تشابه أساسية مع الإسلاميين. فأعضاء وكادرات هذه التنظيمات يسلّمون، في أحيان كثيرة، بالثقافة الإسلامية كثقافة (أصيلة) (للطبقة العاملة) وفلاحي شمال السودان. وتسعى الكادرات السياسية المعارضة للحزب والاتحاد، كثيراً، لكي تتعايش مع الإسلام، أو لتعمل في إطار إسلامي، على الرغم من إحالة الإسلام إلى المجال الخاص لأعضاء الحزب.

غير أن التوجُّه العلماني للحزب نحو النساء، بوصفهن عاملات مستقبليات، وأمهات للعمال، ونصف المجتمع (وبالتالي قوة سياسية كامنة)، أوجب عليه خطاباً يؤكد مركزية النساء في العملية السياسية. ومن أوجه التشابه الأخرى مع الإسلاميين أن التوجُّه المناشطي للحزب والاتحاد هدف أيضاً إلى القضاء على (العادات السلبية) في ثقافة النساء.

وبالتالي نجد في السودان الشمالي، مثلما هو الحال في مناطق أخرى كثيرة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، قوتين متعارضتين، على ما يبدو، ولكنهما متحاورتان: (القوى

العلمانية)، التي عادة ما ترتبط بالمرحلة الوطنية، و(القوى الإسلامية)، ذات الجذور التاريخية الأقدم. وترتَّب على ذلك وجود نوعين من الحركات النسائية: يمثل الأولى اليسار العلماني للاتحاد النسائي، والأخرى الوطنيات الثقافيات (بما في ذلك إسلاميات الجبهة الإسلامية القومية). في كلتا الحالتين نجد نساءً تمَّت مَوْضَعتهنّ لخدمة الحركات الذكورية. تدّعي كلتا الحركتين ترفيع مكانة وأوضاع النساء، الأولى بوضع (سؤال المرأة) وتحرير المرأة في واجهة النضال السياسي، والثانية أيضاً بوضع النساء والأسرة في مكان المركز من الثقافة، وكأداة لإعادة إحياء الثقافة الإسلامية.

وقد ظلَّ السودانيون، على الدوام، كما هو الحال مع المجموعات الأخرى، يعرفون (الداخل) و(الخارج) وذلك بالتخلص من العادات التي تؤدي إلى تلبيس ما يرون أنه سوداني متفرد، في ذات الوقت الذي يشهد تجميعاً للتاريخ والثقافة كجزء من تعريف المجموعة نفسها. غير أن توجهات الإشمال والإقصاء هذه تكثفت في العقدين الماضيين، كرد فعل، ربما، للأزمة الاقتصادية المتصاعدة. ولكن بغض النظر عن الأسباب، ينخرط الآن كل من العلمانيين والإسلاميين في سياسات التأصيل هذه. فيسأل العلمانيون: من هي الجماهير السودانية «الحقيقية»؟ ويسأل الإسلاميون: ما هي الجذور (الأصلية) للإسلام السوداني؟.

في سياق هذا البحث عن الأصالة عن هوية سودانية (متفرِّدة) في وجه المتطفِّلين الدوليين، بدا أن هنالك ميلاً للجوهرية في خطاب وشهادات معظم السودانيين. ولم تكن هذه الجوهرية الجديدة[10]، وهي أيضاً جزء من أيديولوجية الدولة، أكثر وضوحاً منها في الجهد الساعي لتوليد رموز نسائية ولدور النساء في ماضي، وحاضر، ومستقبل السودان. وتركِّز سياسات التأصيل هذه على النساء أكثر منها على أيِّ مجموعة أخرى. ومن ثم جاءت سياسات الهوية الناتجة عن البحث عن الأصالة فعالة وداعمة: حيث تستغل المؤسسات السياسية التي يتحكم فيها الذكور -دينية أو علمانية- مشاركة النساء في/أو إحجامهن عن ممارسات ثقافية أو أنشطة اقتصادية معينة، وكل ذلك باسم المرأة المثالية — المعيار المجوهر[11].

علَّق كانديوتي KANDIYOTI على التأصيل الثقافي والتركيز على النساء في الشرق الأوسط قائلاً:

«كثيراً ما تكون التصريحات المعادية للإمبريالية حول الغرب كناية تكاد لا تخفى، للتعبير عن الانزعاج من أسباب أكثر وضوحاً للتفرقة. وتشمل هذه وجود طبقات اجتماعية محلية ذات توجهات ثقافية مختلفة ومصالح متعارضة، وتعايش جماعات دينية وإثنية متنوِّعة في قلب الأمة. لذلك فإن الخطابات عن الأصالة النسائية هي في الواقع القلب النابض ليوتوبيا شعبية، تسعى لتجاوز هذه التقسيمات بترسيم حدود المجتمع المحلي (الحقيقي) واستثناء (الآخر) -بما في ذلك- المسلمين أنفسهم»[12].

بالنسبة لكانديوتي تمثِّل النساء «نقطة الالتقاء للتضامنات الأولية القائمة على العشائرية، في مقابل ولاءات أكثر تجرُّداً وإشكالية، تجاه الدولة»[13].

هذه اليوتوبيا الشعبية للسياسات الحالية في السودان الشمالي هي الواجهة الخلفية لتوظيف الدولة/الحزب للأيديولوجية الدينية، ولإعادة خلق سياسات الهوية، ومركزية النوع الاجتماعي«الجندر» في هذه السياسات، ولتأثيرات التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل والترتيبات النوعية الأخرى.

وينظر الأكاديميون، على الأقل في إطار الدراسات الشرق أوسطية، للدراسات المتصلة بالنساء ودراسات النوع الاجتماعي«الجندر» والدولة، على أنها مستويات للتحليل غير متوافقة. مع ذلك، وبالرغم من أن زاوية نظري تعطي ميزة للدولة بوصفها المتغيِّر الأبرز، إلا أنني أضع النساء في خانة المجموعات التابعة. على سبيل المثال، عندما أتتبَّع خطاب الدولة/الحزب لتوضيح الإستراتيجيات المستخدمة في إيجاد امرأة نموذجٍ تعكس أيديولوجية الدولة ونشاطها، فإنني أرى أن الدولة/الحزب تمنح النساء دوراً إبداعياً وتحويلياً، وأن ذلك يضعهن في مركز أي حركة اجتماعية. من هنا فإن الطريقة التي توظِّف بها الدولة/الحزب دور وهويات النساء، وردود فعلهن وأفعالهن إزاء ذلك، تشكل مركز هذه الدراسة.

فالنساء -وليس الإسلام، أو الدولة، أو الحزب- هن موضوع دراستي. إضافة إلى ذلك فإنني أرى أن ضاربات الزار، والناشطات في الجبهة الإسلامية القومية والاتحاد النسائي، وأمثالهن، هن موضوعات حياتهن الخاصة -يسهمن في/ويخربن- يستوي في ذلك الاقتصاد السياسي للدولة وقوى الهيمنة العائدة لها.

سؤال حول الأساليب: أحلام متداخلة متردِّدة

على الرغم من أن النظرية النسوية هي الإطار الموجِّه لهذا البحث، إلا أن الفكر النسوي ليس هو الوحيد الذي شكّل طرائق تفكيري، ونشاطاتي، واختياراتي وإستراتيجياتي البحثية كامرأة أوروبوأمريكية. ففي إطار البحث الأنثروبولوجي للنساء وحولهن، ظللت أكابد مع قضايا أيديولوجية مثل الثقافة الإمبريالية، والمركزية الإثنية، ومع مسائل شخصية مثل الإخلاص، والخيانة، والهجران. وقد شكّلتْ سنوات من التحوُّل الشخصي والسياسي، وسنين عدداً من (العمل الميداني) في السودان الشمالي، وطوَّرت موقفي الحالي. وسأصف باختصار، فيما يلي، شيئاً من التناقضات، والمفارقات، والمآزق والمشاكل التي واجهتها.

وبينما ينصبُّ اهتمامي على تحليل المسبِّبات المعاصرة للنوع في السودان الشمالي، فإن لديَّ أجندة أخرى، أقرب لأن تكون شخصية: وضع نهاية للإسكات الذي أصاب، لسنوات عديدة، كتاباتي عن السودان. ولتوضيح هذا الصمت، فإنني أقدِّم بعض ورطاتي المنهجية، والشخصية، والأخلاقية والتي تفوق في تعقيدها ما اقترحه أوكلي OAKELY من تأكيدات بأن إجراء مقابلة مع امرأة هو «تناقض في المصالح»، أو ريزمان RIESSMAN عندما قال إن الانسجام النوعي الاجتماعي«الجندر» قد لا يكون كافياً عندما تجري النساء مقابلات مع النساء[14].

فمآزقي تتجاوز إشكالات أوكلي وريزمان في إخضاع النساء للفحص البحثي، وبالتالي احتمال تحويلهن إلى موضوع. أما ورطاتي الأخلاقية فتشمل أيضاً قضايا العرق، والطبقة، والإثنية، و(العالم الثالث) في مقابل (العالم الأول) والمستعمَر. وقد حاولت، في هذا العمل، أن أضع البحث في سياق تاريخي الشخصي الطويل في السودان، وفي إطار علاقاتي الأكاديمية المشكلة بالأنثروبولوجي، والتي توازيها في طولها. لقد تبيَّنت آخر الأمر أن مآزقي الشخصية، والأخلاقية، والمنهجية المعقّدة، هي في الحقيقة نتاج لأنظمة إرشادية وأيديولوجيات متغيرة.

غير أنني آمل ألاَّ يُنظر لما ذكرت على أنه تمرين في الاستغراق الذاتي. فأنا أتوقَّع أن تثير تجاربي الشخصية بعض الأسئلة المثيرة لقلق الآخرين حول القدرة التطبيقية، عند عبور حواجز العرق، والطبقة، والتخوم الثقافية، ليس للمنهج الأنثروبولوجي فحسب، وإنما النسوي أيضاً[15].

ليس هناك تاريخ شخصي بسيط. فعلاقتي بالسودان تمتد لخمسة وثلاثين عاماً، وتشمل ست رحلات وست سنوات من الإقامة. طوال هذه الرحلات البحثية، انخرطت فيما يطلق عليه الأنثروبولوجيون «ملاحظة المشارك»، ولكني اعتمدت بصورة أساسية، على المقابلات الرسمية والإفادات الشفاهية غير الرسمية. في الرحلتين الميدانيتين الأخيرتين ركّزت بصورة كاملة علي إجراء المقابلات. غير أن بعضاً من أبعاد عملية إجراء المقابلات نفسها دفعتني للتوقّف كثيراً، مثلما هو الحال مع العمل الأنثروبولوجي الميداني، بصورة عامة.

لقد جرى في العقدين الأخيرين توثيق مخاوف الأنثروبولوجيين الميدانيين بصورة جيدة. وليس من أغراضي هنا أن أرفد مكتباتنا بمثل هذه الإفادات[16]، أو أن أقدِّم ما هو أكثر من انتقاد ضمني للمركزية الإثنية وصراع الذات «للملاحظة المشاركين»، أو أن أفعل ما هو أكثر من التعليق على المفهوم الغريب المعروف بـ«القيام بعمل ميداني»[17]. إذ إن غرضي هو فحص بعض من مآزقي المتطاولة، والتي لم تقتصر على كونها أكاديمية أو سياسية، ولكن أيضاً أخلاقية وشخصية، بمثلما كانت صلتي بالسودان مهنية وشخصية علي السواء. ولإنجاز هذا الذي أهدف إليه حاولت أن أوطِّن نفسي تاريخياً واجتماعياً –أي بتسمية وضعي- إزاء الدولة – الأمة السودانية، وشعبها، وطبقاتها، ومؤسساتها.

عندما بدأت بحثي عام 1961، حول التغييرات الاجتماعية والسياسية في أوساط النساء في السودان الشمالي، كنت امرأة ليبرالية غير واعية وزائفة الوعي، تأثّرت حياتها الفكرية تأثُّراً كبيراً بالفرويدية. كما أن والدتي كانت قد قامت بتنشئتي لكي أتقبَّل نوعاً من المساواتية، كذلك استبطنت شعبوية غير واعية تعود أصولها إلى كل من بيئة طفولتي التي شكَّلتها طبقة العمال الحضرية، وإلى شعبوية العمال الزراعيين الريفية لمناطق أيوا المحيطة بنا.

وقد اتخذت عملية (إجراء المقابلات)، أثناء إقامتي الأولى في السودان، شكل المحادثة مع مئات النساء والفتيات، وعلى مدى ثلاث سنوات[18]. في هذه الفترة أقمت العديد من الصداقات القوية، وشجعني الكثير من هؤلاء الأصدقاء على تعريف نفسك: (زولة بيت). واتخذ التشجيع صورة شهادات سودانية مستمرة من

أنني «لا أبدو أمريكية» (كان ذلك تأكيداً رائعاً. إضافة إلى ذلك وفر عليَّ كأمريكية [أي ليست بريطانية] أن أصنَّف كمُستعمِرة أو حتى كمُستعمِرة سابقة، ولم يكن مفهوم المستعمر الجديد ذائعاً وقتها). حتى مقالات الصحف -التي كانت في العادة حول ممارستي للعبة التنس، أو إسهاماتي المسرحية، أو إنجازاتي في التدريس—أعلنتني سودانية شرف.

كنت سودانية، هكذا قالوها،
عندما نقلوا دمي.
كنت سودانية كهذا كتبوها،
في أخبار الصحف،
«أنت منا»
(قالوا)،
«سنحفظك دائماً بيننا»،
لتشربي من مياه النيل العظيم
وتعودي إلينا، لأنك نحن.[19]

وقد قضيت حياة ساحرة في الخرطوم التي كانت لا تزال تحتفظ بملامحها الكولونيالية، يحتضنني المجتمع النسائي وأحظى بمعاملة خاصة. وقد كان هذا الوضع المتميِّز الذي حُظيت به أمراً غير معتادٍ بالنسبة لشخص تعود خلفيته إلى الطبقة العاملة. ولم أدرك في براءتي حينئذ، لماذا أُعطيت هذا الوضع المتميِّز، ولكنني أغرمت به. وحلمت بأن أبقى هناك إلى الأبد. أن أصبح سودانية.

في الوقت ذاته ازداد وعيي السياسي بمشاكل السودان. ففي الوقت الذي وصلت فيه إلى السودان أول مرة كانت قد مضت خمس سنوات فقط على استقلال البلاد، وكانت لا تزال في الأجواء حماسة الحركة الوطنية. في الخارج استطاع الجزائريون والفيتناميون إخراج المستعمرين الفرنسيين من أوطانهم، وارتفع صوت الوطنيين واليساريين بمقولاتهم حول الاشتراكية، والاستعمار، والإمبريالية، وبأهمية مؤتمر باندونق عام 1955. ومن بين هؤلاء كانت أصوات السودانيين تتصف بالشاعرية أحياناً كثيرة، فلحّن المغني والملحِّن عبد الكريم الكابلي كلمات الشاعر الشيوعي تاج

السر الحسن، (آسيا وأفريقيا)، والتي هزَّت البلد وهزتني:

سأغنِّي آخرَ المقطعِ للأرضِ الحميمة
للظلالِ الزُّرقِ في غاباتِ كينيا والملايو
لرفاقي في البلادِ الآسيوية
للملايو، ولباندونق الفتية
لليالي الفرحِ الخضراء في الصين الجديدة
والتي أعزفُ في قلبي لها ألفَ قصيدة
يا صحابي صانعي المجدَ لشعبي
يا شموساً ضوءُها الأخضرُ قلبي
يا صحابي وعلى وهرانَ يمشي أصدقائي
وعلى باندونق تمتدّ سمائي
والنضال الحرُّ يجري في دمائي
وأنا في قلب أفريقيا فدائي
يا رفاقي
فأنا ما زرتُ يوماً إندونيسيا
أرض سوكارنو
ولا شاهدتُ روسيا
غير أنّي، والسَّنا في أرض أفريقيا الجديدة
والدجى يشرب من ضوء النجيمات البعيدة
قد رأيتُ الناسَ في قلب الملايو
ولقد شاهدتُ جومو
مثلما امتدَّ كضوء الفجر يومُ[20]

كانت مثل هذه الأفكار متداولة في السودان، برغم الفقر المدقع الذي كان يلُفُّ البلاد. فبالإضافة إلى تاج السر الحسن، استخدم شعراء اشتراكيون واقعيون آخرون، من بينهم جيلي عبد الرحمن، محمد الفيتوري، ومحيي الدين فارس، لغة اليسار في كتاباتهم ضد الرأسماليين، وضد استغلال الجماهير، وعبّر الفيتوري، كما فعل [فرانز] فانون عن الوعي العرقي، ومعاداة الاستعمار، ودعا للمقاومة:

ساحرة عجوز يلفها البخور
وجدول مليء بالنيران
رقص العراة السود
يغنون بفرح أسود
لأبيض العصور
لسيد كل العصور

أو:

اصحي يا أفريقيا اصحي من حلمك الأسود
نعم قد حان دورنا أفريقيا
جاء دورنا[21]

وكتب صلاح أحمد إبراهيم، الذي هيَّجت مشاعره المظالم السياسية على أفريقيا المستعمرة، وقماءة الاستعمار المستبطن:

هل يوماً ذقت هوان اللون
ورأيت الناس إليك يشيرون، وينادون:
العبد الأسود،
هل يوماً ذقت الجوع مع الغربة
والنوم على الأرض الرطبة؟[22]

تسربَّت هذه الأفكار التي تصدرَّت الحياة الثقافية والفكرية السودانية، آنذاك، إلى وعيي، عبر الأغاني والأشعار التي كانت تُردَّد وتترجم لي مباشرة في المناسبات الاجتماعية. ولم تكن هذه الأغنيات السياسية مجرد تسلية وترفيه، بل الأداة التي دمجتني في فضاءات المفكرين اليساريين السودانيين.

عدت عام 1964، إلى الولايات المتحدة، والتي كانت هي الأخرى تمور بحركاتها الاجتماعية الصاخبة. وقد أثَّرت فيّ كثيراً حركات النساء الجديدة، والحركات المناوئة للثقافة السائدة آنذاك. وكانت تلك هي سنوات دراستي العليا في الدراسات الأفريقية والأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا، بلوس أنجلوس. وكنت حينها ناشطة في المجتمع الطلابي وفي المجتمع المحلي، ومتأثِّرة جداً بالحركة الطلابية، وحركة الحقوق

المدنية، والحركات المناوئة للحرب، وبأفكار اليسار الجديد.

وقد تساءلت مع آخرين في هذا الفضاء التقدمي عن أخلاقيات العمل الأكاديمي. فالدراسات الأفريقية والأنثروبولوجيا، مثلها مثل كل المجالات العلمية الأخرى، كانت تخضع للتمحيص والنقد، فكان ينظر للأنثروبولوجيا على أنها «طفل الإمبريالية»[23] وللأنثروبولوجيين على أنهم «إمبرياليون متردِّدون»[24].

ويقدِّم السودان نموذجاً جيداً لهذه الحجج عن «طفل الإمبريالية». فعندما كان مُستعمَرة بريطانية حُظي بخدمة مدنية محترمة جداً، ضمَّت أنثروبولوجيين حكوميين ذوي سمعة عالية (أي. أي ايفانز – بريتشارد، إس، إف نادل، غودفري لينهارت، إيان كينيسون، سي جي سيلجمان، من بين آخرين كثر) كانوا من الرموز البارزة لهذا التوجُّه النقدي. وليس أدلَّ على ذلك من أن عملاً رئيسياً هو (الأنثروبولوجيا والمواجهة الكولونيالية) حرَّره عالم أنثروبولوجي في السودانيات، بما في ذلك متخصِّصون آخرون في السودانيات[25].

قبل أن أعود إلى السودان مرة أخرى، أُجبرتُ على التساؤل حول حقي في أن أجري بحثاً في السودان، وتحويل أهله إلى موضوعة لفائدة مسيرتي المهنية، بل حتى حول حقي في الوجود في السودان أصلاً. فقد أجبرنا كأنثروبولوجيين على إعادة النظر في تاريخ مجالنا، وأصوله وأهدافه المشكوك فيها[26]. كانت الشعوب التي حوَّلناها إلى موضوعة تطالب بأن نؤخذ للمساءلة أمام الذين زعمنا خدمتهم.

فحتى الستينيات لم تتعرَّض الأنثروبولوجيا لنقد قاس أو لنقد ذاتي، وربما كان السبب في ذلك أن المجال كانت لا تزال تلفُّه رومانسية العمل الميداني و(غرائبية) المغامرة والتي خدمت، بزيتها السحري الذي أضفته على ابن (البلد الهامشي)، مبادرات الأنثروبولوجيين، أن مجرد العيش في هذه الثقافة الغرائبية، كان يعني بالتأكيد أن المرء شخص متفتِّح، متوائم، وقابل للآخرين. لقد انقضى وقت مقدَّر قبل أن تتحوَّل رومانسية (ابن البلد الهامشي) إلى اتهامات بالعنصرية والاستغلال[28]. بالنسبة لي شخصياً كان هذا يعني أن عليّ أن أواجه عنصريتي المغلَّفة في تعلُّقي الرومانسي بالسودان.

بحلول الستينيات أصبح النقاد ينادون بإعادة اكتشاف الأنثروبولوجيا[29]، وكان

ذلك يعني إعادة كتابة تاريخها، والسعي لإفادة الناس الذين هم موضوعات بحوثها، وتحدّي صفوية العمل الأكاديمي، وبالتالي (الدراسة إلى أعلى) بدلاً من تحويل الفقراء والضعفاء، باستمرار، إلى موضوعات[30]، والتركيز على إجراء العمل الميداني في ثقافتنا نحن، وكتابة تقارير صادقة عن تجربة العمل الميداني.

كانت الفلسفة الموضوعية تتعرَّض للهجوم. فقد بدأ بعض الدارسين يتبيَّنون أهمية الذاتية، والاعتراف بأنه لا يجوز تجريد الباحث/مُجري المقابلة بعيناً، وهما عنصران في نقد الفلسفة الموضوعية ظهرا في تلك الفترة. باختصار نادى كثير من الأنثروبولوجيين بأنثروبولوجيا أكثر تأملاً ونقدية[31]، وتتحلّى بمسؤولية اجتماعية أكبر[32]، والاعتراف بأن كلّ أنواع المعرفة هي في الواقع سياسية.

شكّلت هذه التحديات مسار التطور لأساليب البحث في الدراسات النسوية كجزء من المفردات الفكرية والمنشطية التي كان لها تأثير كبير على مقاربتي لأخلاقيات طُرُق بحث علم الاجتماع. ولقد حملت مع إلى السودان، في بداية الستينيات الشعبوية الأهلية والنسبية الثقافية[33]، التي حتمَت عليّ احترام (مصادر معلوماتي) بما في ذلك الحفاظ على سرِّيَّتهم.

لذلك عندما أجريت بحثي في السبعينيات، عن ردود أفعال النوبيين لتهجيرهم، كنت صادقة في إخطار الذين أجريت معهم مقابلاتي، بطبيعة البحث الذي أقوم به. فقد كانت شعبويتي ونسبيتي الثقافية تتطلبان الأمانة والصراحة. لقد امتنعت عن استخدام كثير من أساليب الغش، التي تعلّمتها في الدراسات العليا، خاصة في كورسات المسوحات البحثية: خداع الناس ليعرُّوا أنفسهم أو الآخرين، وسوقهم إلى التناقض، بصورة عامة التلاعب بهم للوصول إلى (الحقيقة) و(الوقائع). في ذلك الحين كنت متصالحة مع حلٍّ واحد فقط لكل المآزق الأخلاقية: أن أكون متفتِّحة، وصادقة مع الجميع. غير أن هذه البراءة خلقت مجموعة من المشاكل الجديدة، وصار عليّ أن اتخذ عدداً من الخيارات غير المريحة.

في واحدة من الحالات، على سبيل المثال، كان عليّ أن أحصل على تصريح بالبحث من الحكومة، والتي كانت في ذلك الوقت تتشكك في الأنشطة السياسية للنوبيين. كنت أتمنى أن أبقى صادقة مع الجميع، ولكنني، بكل سذاجة، اعتبرت أن

مسؤوليتي الأولى هي خدمة مجتمع النوبيين، وأن ذلك أمراً مفروغ منه[34]. لم أدرك وقتها الأبعاد الأخلاقية والسلبية لحقيقة أن هناك شرائح متنافسة في مجتمع النوبيين. كانت إحدى فرضياتي، في بحثي حول: الإثنية النوبية في ظل التهديد، هي أن التوكيد على الإثنية النوبية ناتج، جزئياً، عن استغلال الطبقة العليا من النخبة النوبية لعملية توكيد الثقافة النوبية، من أجل مصالحها السياسية والاقتصادية الخاصة. كان معظم الأشخاص الذين أجريت معهم مقابلاتي من الطبقة العاملة أو مزارعين صغاراً، سائقين وتجاراً، وكان معظم مضيفيَّ النوبيين، ومن بينهم كفيلي (وهو الشخص المسئول أمام الحكومة عن سلوكي)، من الطبقة العليا. كان عليّ أن أقرِّر كم أستطيع، بضمير مرتاح، كشفه، من نفاق وتواطؤ بعض النخبة من النوبيين. وتلا ذلك أول تجربة رسمية لي مع الرقابة الذاتية.

كان الأثر الأكبر المترتِّب على شخصي من النقد الذي تعرَّضت له الفلسفة الموضوعية في الستينيات والسبعينيات، إدراكي بأنني جزء من المشكلة، وأن نتائج بحوثي تأثَّرت بمجرد وجودي، وتعاملاتي الحميمة والمشحونة مع السودانيين، لتضيف تعقيداً جديداً إلى أوضاعي الميدانية.

لقد ظلَّ بعض الأنثروبولوجيين يعتقدون أن الشعور بعدم التأكد يتزايد لدى الباحث الميداني «مع تعاظم درجة الاختلاف في التوقُّعات الثقافية بينه وبين مضيفيه»[35]. أرى، في المقابل، أنه كلما كانت ثقافة المجموعة المضيفة قريبة من ثقافة الأنثروبولوجي، كلما زاد عدم التأكد. لا مندوحة من أن يتأثَّر كلُّ جانب في تجربة الباحث الميداني بمجموعة كاملة من الظواهر الذاتية، ليس أقلّها أن أعضاء المجتمع لا يسمحون للمرء إلا بدراسة ما يختارونه هم.

وعلى الرغم من أنني عشت، فيما يبدو أنه مجتمع لمدينة صغيرة (الخرطوم)، وخالطت كل الطبقات، إلا أن أصدقائي المقربين كانوا من النخبة السودانية (المستعربة)، الذين لم تكن ثقافتهم وثقافتهم المادية تبدو شديدة الاختلاف عن ثقافتي. مع ذلك لم أكن منتمية تماماً، مما فاقم من التشويش المتعلق بـ«زولة بيت/زولة غريبة». وزاد المشكلة سوءاً الزعم السوداني الودود بأنني لا أبدو مثل الأمريكيين.

لم يكن هناك بدٌّ من أن يؤثِّر موقعي الاجتماعي والتاريخي تأثيراً كبيراً على

مقاربتي للدراسات السودانية. ونتيجة لذلك فإن أي مزاعم بالموضوعية، إن صدرت عني يوماً، فهي خاطئة. بدأت أفهم سريعاً أنني لا يمكن أن أكون مُلاحظة موضوعية تماماً، لأن شكل ومحتوى أي مقابلة يتأثران بتجاربي السابقة، حول الكيفية التي نظر بها الناس إليّ. ومن حقيقة أن معظم معرفتي جاءت من معيشتي هناك، ومن أدائي اللاواعي لأدواري في شبكة اجتماعية معقدة (مدرسون، لاعبو تنس، أصدقاء حميمون، ممثلون في المسرح المحلي، باحثون...الخ). لم أكن مرئية بوضوح، فحسب، ولكن، لدى البعض، متهمة أيضاً. كان كثير من السودانيين في حيرة من أمرهم: لماذا أبدو محبة للسودان، بهذا القدر؟، وكيف استطعت أن أندمج تماماً في المجتمع السوداني؟[36].

اختلطت هذه الدينامية الشخصية بعدد من أفكار جديدة كنت استبطنتها من المجال المتغيِّر للأثنوغرافيا. أشير هنا بالأساس إلى التأملية الذاتية التي أصبحت لائحة سلوكية لأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، وآخرين، والتي جعلت مقبولاً التعبير في الكتابات الأكاديمية، عن معاناة المرء وآلامه الميدانية؛ تلك المشاعر المتعلقة بعدم الدقة والتي يفاقمها التساؤل الذاتي والشكّ المستمر، حول قيمة مساهمة المرء، وصلاحية معلوماته، بل و(أخلاقية) العمل الأنثروبولوجي نفسه[37].

ومع ذلك، وعلى الرغم من الحساسية حديثاً حول الأبعاد الأخلاقية والسياسية للبحث، والتي أثَّرت على الأنثروبولوجيين التقدميين (وآخرين) في نهاية الستينيات، إلا أن الاعتقاد ظل قائماً بأن درجة ما من حفظ المسافة أمر مطلوب، وبأننا؛ نحن دارسو العلوم الاجتماعية نمثل المرجعية، وبأن «هناك في الخارج» حقيقة —أو على الأقل كونيات— وأنه، على الرغم من أننا نتحدَّث عن تكامل النظرية والممارسة، إلا أن التركيز يجب أن يكون على النظرية، المتميِّزة عن التجربة، والأيديولوجية، والرأي، والمحاججة، والعواطف. ومن ثمّ فلم أتشكك إلا مؤخراً في فائدة النظرية.

بهذه الخلفية المتردِّدة بدأت استكشاف نظرية وطرق بحث النسوية. في السنوات الأولى لدراسات المرأة، كثيراً ما لجأت النسويات الأوروأمريكيات، تاريخياً، إلى فصل المناهج النسوية عن سياقاتها، أي أننا كثيراً ما كنا مغرورين بادعائنا أن بعضاً من الأفكار والأساليب هي من اختراعنا نحن. على سبيل المثال قامت النسوية بإحياء عدد

من الأساليب والإستراتيجيات السياسية الجديدة بالنسبة لي ولآخرين، مثل استخدام النقد/النقد الذاتي لرفع الوعي الذاتي وبناء المجتمعات، واستخدام إستراتيجيات المجموعات الصغيرة لرفع الوعي، والتي تشير إليها النسويات الأوروأمريكيات، بصورة عامة بـ(العملية النسوية). ولكن كما نعلم، بأن التركيز على رفع الوعي والنقد/النقد الذاتي قد كان بصورة عامة، أسلوباً مؤثِّراً جداً من أساليب اليسار، (خاصة الثوار الصينيين)، ومنه انتقل إلى النسوية[38].

مع تطوُّر النظرية النسوية ومناهجها، بدأت النسويات في تحدي البناءات المتقابلة والمتعارضات الثنائية، ومن بينها الذات/الموضوع، داخلي/خارجي، مُلاحِظ/مُلاحَظ، عام/خاص، مُضطهِدين/مُضطَهدون[39]. نقدت النسويات أيضاً العَملية الخطية التي توصف فيها المجموعة بالخارجية، على سبيل المثال على أنها في حالة ذوبان في المجموعة الداخلية [مثلاً، تحول (الشرقي) إلى (غربي)، ونادراً العكس]. في كل الأحوال، نحن الأنثروبولوجيون دائماً ما نصوِّر أنفسنا كأننا نعيش (صدمة ثقافية) أو (اغتراباً ثقافياً) وأحياناً على أننا (نتحوَّل إلى محليين) أثناء أداء علمنا الميداني.

التطوُّر الآخر غير التقليدي الذي أثَّر على الدارسين في مجال النسوية كان عملية ذلك الخارجي الذي «يكتب لرد الصاع»[40]، الرد على الغربيين الذين ظلوا لقرون يدرسون ويتحدثون نيابة عن العالم. لقد تم قمع الاستشراق الآن[41]، ووُجِه التحديث الغربي[42]، كما سوف تتم قريباً مواجهة التحديق الذكوري.

جاء تفكيك المركزية الأبوية موازياً لمركزية الغرب، وعلت أسئلة الوثوقية: من يملك السلطة ليتحدث عن هوية أيِّ مجموعة؟، هل تكون إفاداتنا صالحة عندما نكتب عن شيءٍ أو شخص خارج إطار تجربتنا الثقافية؟، كيف تؤثِّر التعريفات الذاتية التي صكتها المجموعات التي يعتبرها الأنثروبولوجيون وآخرون مختلفة، على البحث والتحليل؟. ما ترتب على هذا الاعتراف بالهويات والأيديولوجيات المتعدِّدة السياقات قاد إلى الاعتراف بأن لدينا جميعاً بناءات مختلفة، ذات وسائط اجتماعية، للواقع[43].

وقبل رحلتي الميدانية عام 1981م، بدأ في التطوُّر خطٌّ آخر في إطار الماركسية

والنسوية-الماركسية. فقد أصبحت النسويات الغربيات في اليسار، على وجه التحديد، غير قادرات على تحمُّل العلاقة بين الماركسية والنسوية، وردود فعل المنظمات اليسارية على الأفكار النسوية. وأصبح يشار إلى هذا التوجه النقدي بـ«الزواج التعيس بين الماركسية والنسوية»[44]. ونادى بعض الذين تبنَّوا هذا الرأي بالتخلي عن الماركسية كلياً، بينما دعا آخرون النسويات، وجميع اليساريين إلى «تجاوز التشظي»[45]. وقد أعيدت قراءة هذه الموضوعة النقدية للاشتراكية من النسويات في مجموعة مقالات حرَّرها كركس، راب، ويونق «في سندات العهود»[46]. ويأتي نقدي لحزب اشتراكي، في الفصل الخامس، في إطار التقليد الذي أرسته هذه المجموعة.

هذا النقد الذي أشرت إليه أعلاه هو الذي أثَّر على الطريقة التي نظرتُ بها لبحثي الميداني حول النساء السودانيات[47]. بحلول الثمانينيات أصبحت، على كل حال، أكثر انتقاداً لعدد من أفكار النسوية الأوروأمريكية، بما في ذلك مقولة إن الدراسات النسوية هي دراسات من أجل النساء. هذه المقولة، إضافة إلى فكرة (التمكين) [بما تتضمنه عادة من أن المعلم أو الباحث أسّس سياقاً يمكن من خلاله تمكين شخص/ إمرأة ضعيفة]، بدت لي أبويَّة واستغلالية.

غير أن الجانب الذي بدا لي معقولاً جداً في فكرة التمكين، هو أن المرأة/الشخص التي تجرى معها المقابلة، تصبح هي الراوية لقصة حياتها: هي المركز. بشهادتها هي حقيقتها. ومن ثم تأخذ الباحثة النسوية هذه الحقيقة، وغيرها من الحقائق، وتسعى لأن تحولها إلى نظرية يمكن ترجمتها إلى فعل. في هذا الإطار تسهم الباحثة في عملية التمكين. بهذه الطريقة تعمل الباحثة (المستمعة/ الموثقة/ المنسقة) والراوية كشريكتين، وتصبحان فاعلتين معاً، بدلاً من أن تكون إحداهما -موضوعة البحث — هي موضع التغيير (أو المتلقية للهبات ومساعي الإصلاح).

ومع أن عدداً كبيراً من الدارسات والناشطات النسويات احتججن على الاتجاه لتفضيل المنهج في علم الاجتماع والفلسفة الموضوعية خلال الستينيات والسبعينيات، إلا أننا أيضاً، وبمحاولتنا توكيد الكيفية التي تعمل بها الأشياء، وبرفعنا للوسائل فوق الغايات، وللعملية فوق المنتج، نُميِّز المنهج أيضاً.

على سبيل المثال تقوم رينيت دويلي كلاين ومارسيا وستكوت بتمييز المنهج في

شكل الذاتية الواعية (توكيد التجربة الذاتية لكل امرأة)، والذاتية التفاعلية (العلاقة بين الذات والموضوع في البحث)، على التوالي[48]. إذ تتطلّب هذه الطرائق من التي تجري المقابلة أن تقارن في عملها باستمرار مع تجاربها الذاتية كامرأة وكعالمة، بينما تتشارك، في الوقت نفسه، هذه الأفكار مع الراوية، التي تضيف آراءها للبحث، وهو ما قد يؤدي، بدوره إلى تغييره[49].

وتناقش كلاين أيضاً مسألة (الخداع)، وهي عملية يجتهد الباحثون التقليديون في تجنُّبها، وابتكار الحيل للقضاء عليها. والخداع هو أن تتبرعَ الراوية بإجابات تعتقد أن المستمعة تريدها. وتذكرنا كلاين أنه، بالنسبة للنساء، كان الخداع ضرورياً للبقاء، وعليه يجب تضمينه بوصفه إحدى المدخلات الصحيحة لبحوثنا.

ويعتبر الجزء الأكبر من المنهج «النسوي دينامياً وغير قابل للقياس: من ذلك التفاعل، والعلاقات البينية للأفعال والمشاعر، والإحصاءات في علاقتها مع الحدس، والبديهي والمخفي، والسلوكيات والمواقف»[50]. الوضع المثالي هو منح المرأة (سواء كانت ضيفة المقابلة، الراوية، كاتبة سيرة ذاتية، أو مؤرخة شفاهية لحياتها الخاصة) مساحة لكي تكون نفسها، ليس فقط في جانب الصراحة، ولكن أيضاً —إن اختارت ألا تبقى مجهولة — أن تصبح موضوع حياتها الخاصة، وأن تعبِّر عن أحاسيسها، وأن تتفاعَل مع تجاربها الشخصية، وتعيد اكتشاف نفسها، واكتشاف التاريخ (خاصة أن ترى نفسها في التاريخ)، وأن تكون فاعلة. ومن ثم فإن إجاباتها لن تتَّسق دائماً مع أسئلته، ولا مع أسئلتنا كذلك[51].

لقد بنيت خلال خمس وثلاثين عاماً من التواصل مع السودانيين علاقات مع عشرات النساء وحافظت عليها، وأعتبر بعضها من بين أوثق الصداقات في حياتي. وقد تحوَّلت هذه المسألة إلى مشكلة حقيقية عندما دلفت إلى مجال الدراسات النسوية منتصف السبعينيات، وبدأت أكتب للنساء وعنهن[52].

وعندما بدأت إجراء بحوثي في الأنثروبولوجيا النسوية، كانت صداقاتي النسائية هي مدخلي الطبيعي والبديهي إلى مجتمعات النساء السودانية. ولكنني كنت كارهة لاستغلالها كـ(روابط) أو (موضوعات بحثية). فقد تجنَّبت لسنين إجراء مقابلات أو سؤال صديقاتي المقرَّبات حول موضوع بحثي الخاص، حتى لو كنَّ خبيرات في بعض

مجالات البحث. وأصررت على أن أجري مقابلاتي مع (الغرباء) حصراً، وبالتالي صار بإمكاني أن أعقْلِن استخدام التقنيات الأكثر تقليدية في إجراء المقابلات.

ولكنني، في آخر الأمر، بدأت أتشكَّك أيضاً فيما إذا كان مبرَّراً بدرجة أكبر تحويل الغرباء إلى موضوعات.

وفي رحلتي الأخيرة (1988)، غيرت إستراتيجيتي، وبدأت أتحدث مع صديقاتي حول العديد من المواضيع، بما في ذلك الآثار التي تركتها على حياتهن حكومة التوجُّه الإسلامي، والإسلاموية المتصاعدة للطبقة الوسطى. وسألت صديقاتي النسويات عن آليات التأقلُم التي يستخدمْنها في وسط فضاء محافظ بصورة متزايدة. كذلك صرت أكثر مباشرة في أسئلتي حول المسائل الشخصية، فسألت بعض صديقاتي القديمات، مثلاً عن كونهن مختونات، وعن طلاقاتهن، وعن حياتهن عندما يكون أزواجهن في السجون، وعن علاقاتهن بالرجال الموجودين في حياتهن.

لقد غيَّر عدد من صديقاتي ومعارفي حياتهن بصورة كبيرة، منذ زيارتي الأخيرة. على سبيل المثال، أصبح بعضهن مسلمات ملتزمات، وهو ما عبَّرن عنه جزئياً، بارتداء الحجاب، (زي إسلامي معتدل). وكانت لنا أحاديث طويلة حول الأسباب الشخصية خلف هذه التغييرات (وسنتناول ذلك بتفصيل أكثر في الفصل السادس).

ولدهشتي عبَّر عدد منهن، ولو ضمناً، عن أنهن كن دائماً يحسبنني غير مهتمة، أو ليست لديَّ معلومات عن بعض المسائل الشخصية المهمة في حياتهن، وأنني مهتمة فقط بالسياسة، والنظرية والأمور الفكرية. فعلى الرغم من أنني زعمت لنفسي أنني كنت أتصرَّف نيابة عنهن، بتجنُّبي معظم المواضيع التي حسبتها شخصية جداً، إلا أنني انتهيت بغير إرادتي، إلى فصل الشخصي عن السياسي.

وعلى الرغم من أنني وجدت حلاً للمأزق المتعلِّق بتوجيه أسئلة شخصية، فقد ثارت قضايا جديدة تتعلَّق بالمادة التي جمعتها من الإسلاميات المحجبات، كان عليَّ أن أسأل نفسي ما إذا كنت أملك الحق في تحليل حياتهن كتابة، أو حتى في قاعات الدرس.

ولكنني، وبسبب إنجازاتي النسوية، كنت مهمومة بكيفية التوفيق بين عدم ارتياحي السياسي عن حكومة التوجُّه الإسلامي (والإسلاموية بصورة عامة)،

و(احترامي) لقرارات وأنشطة النساء اللائي قابلتهن. فهل هي خيانة للنساء الإسلاميات أن ننتقد كتابة استغلال الدولة للأيديولوجيا الدينية (وبالتالي أيديولوجيا النوع الاجتماعي«الجندر»)، وآثارها السياسية المحتملة على النساء؟، هل من الممكن تدبير فرصة للإسلاميات لكي (يكتبن لرد الصاع)؟، أم أن هذه المرجعية هي خاصتي فقط؟.

في الحقيقة يشكِّل التشدُّد الإسلامي الجديد نمطاً فعَّالاً لمقاومة الغرب. فهل يحمل تاريخهن كنسوة، خضعن للاستعمار، وزناً أكبر من تاريخنا المشترك كنساء مقهورات؟. على الرغم من أنني قد لا أكون وجدت إجابات لكل هذه الأسئلة في الفصل السادس، إلا أن إفادات نساء الجبهة الإسلامية القومية حول دورهن المنشطي الفعال في حركتهن، أرغمني على أن أطرح في كتاباتي ذلك الطيف من التناقضات بين الفكرة الماركسية حول (الوعي الزائف)، وهدف النسويات الأوروأمريكيات حول تمكين النساء، وأفكار المركزية الغربية حول قهر الإسلام للنساء. ظهرت هذه التناقضات عندما استمعت لما قالته لي صديقاتي عن حالة الرضا التي غمرتهن منذ أن أصبحن ناشطات في الحركة الإسلامية الجديدة.

كذلك اكتنفت عملية إجراء المقابلات مع اليساريات بعض الإشكالات. فعلى المستوى الشخصي والتجربة الشخصية بدأت أتخوَّف من أنني سألجأ للرقابة الذاتية، كما ظللت أفعل لسنين، بمعنى ألاَّ أنشر أيَّ شيء ناقد للسودان، وخاصة اليسار[53].

كنت أخشى أن يكون نشري لتقرير ناقد للعلاقة بين الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي خيانة. فكيف أكون ناقدة للحركة التي ساندتها من كل قلبي كل هذه السنوات؟. لكن العدد القليل من النسويات السودانيات اللائي ناقشت معهن هذه المسألة لم يفهمن معاناتي بسببها، وشجعنني على استخدام مادتي لابتدار نقاش باتجاه الاتحاد النسائي. لكن كانت لي خبرتي السابقة مع النسويات السودانيات: يشجعنني على نشر شيئي ناقد يستند، جزئياً، على معلومات جاءت منهن – فقط (ليتخلَّين) عني عندما أفعل[54]. بدأت أفهم كيف أن المرء قد يُستغل كقناة، أو رافعة ليطرح للرأي العام انتقادات معينة، وأن التشجيع على أن تكون ناقداً ليس ضماناً لعدم التخلي عنك. من ناحية أخرى فإن المشكلة مع الهجر أنني شعرت ليس فقط بأنني

لم ألتزم (بالاستقامة السياسية)، وإنما أنني خنت السودانيين أيضاً من حيث لا أريد.

ولكن هل الترياق للرقابة الذاتية هو التخلي عن الحذر فيما ينشره المرء؟، أم أن المعادل لجريك وراء أجندتك الخاصة ربما يكون لا أخلاقياً على الأفضل؟. غير أن ما أرى أنه ورطة قد لا يعدو كونه مأزقاً مُتوهَّماً. فبتحليلي للمقابلات، أدركت أن إسباغ التمايُز على أجندة بحثي قد يقوِّض عملية التوكيد التي يجب أن تعمل النسوية، مجرية المقابلات، على تفعيلها، لذلك ناضلت داخلياً لكي أقلل للحد الأدنى من فرض مبادئ نظرية مجردة، منهجية، وأيديولوجية على حياة حقيقية لامرئ ما. كان عليّ أن أبدأ بإقرار النسوية المختلفة والأجندة المختلفة لضيفات مقابلاتي، وهو ما أزال بفاعلية حدّة اختلافاتي النظرية والأيديولوجية مع محتويات هذه المقابلات. بكلمات أخرى انخرطت في نقد ذاتي مستمر، ونقد للنسوية الغربية، في الأساس هيمنة العملية فيها، وهو ما تناولته في مكان آخر[56].

يتعلق جانب آخر مهم من النقد الذاتي بتجاربي وافتراضاتي النسوية. على سبيل المثال، كنت افترضت أنه طالما كنا، صديقاتي وزميلاتي النسويات اليساريات وأنا من الخلفية العامة نفسها (أي الطبقة الوسطى المهنية، وكناشطات سياسيات)، ونتبنّى الأجندة العامة ذاتها (أي تحرير المرأة وفتح الطريق أمام الثورة الاشتراكية)، فإن (مقابلاتي)، معهن ستكون متفاعلة ومتصلة ذاتياً، أي أقرب ما تكون إلى (الحوار). ما حدث هو أنها كانت في بعض الحالات تقريباً كأنما كانت لدينا أجندات متعارضة. وكثيراً ما تحولت المقابلات إلى مناظرات، أو إلى حالات كان متوقَّعاً مني فيها أن استمع إلى مونولوجات دون أن أتدخَّل.

على سبيل المثال، عندما أجريت مقابلة مع فاطمة أحمد إبراهيم [سأدعوها فيما سيأتي بـ(فاطمة)][56]، شعرت بأنها كانت تقدِّم فقط ردوداً تقع في خانة (الاستقامة السياسية)، ربما لأنها رأت أنني في وضع يمكنني من تمرير دعاية إيجابية عن الاتحاد النسائي. ولكن مهما كانت دوافعها، فقد وصفت فقط الفترات الناجحة أو المقدامة للاتحاد، وفقط أعمالها الإيجابية. في الواقع أعطت بورتريه لحياة كاملة من العمل المتواصل، الذي لم تتخلّله تناقضات، ولا أخطاء، ولا لحظات ضعف إنساني. ومن ثم تمايزت أجنداتنا، التي كانت متطابقة أحياناً: من جهتها إرادات إقناعي بعدالة

قضيتها ودورها الحاسم والفعال فيها، بحيث أكتب كل ذلك بهذه الطريقة[57].

من جانبي، كان هدفي، بالطبع، إجراء بحث كانت هي واحدة من مصادره (هذا التأويل المتشائم يقفز في وجه شعار الدراسات النسوية حول بحث من أجل النساء، ولكن أي زعم آخر يبدو فارغاً). كنت أريد أيضاً معلومات تسند وجهات نظري حول بعض مشاكل الحركات النسوية في العالم الثالث، بغرض تقييم فرص تحرير النساء. وأنا كناشطة نسوية، أعتقد عن نفسي بأن لي قضيةً أيضاً. ولكن كانت وقاحة من جانبي أن أعتقد أنني وفاطمة نتشارك القضية نفسها، وأنها سوف تعترف وتؤكد دوري فيها.

إضافة إلى ذلك افترضت أننا نتشارك معاً في الأساس (القاعدة) الشعبية نفسها، اليساريات والنسويات. ولكن المسألة كانت أكثر تعقيداً من ذلك فيما يتعلق بمن هم مستمعونا/قراؤنا. فخلال ذلك التبادل كان على فاطمة أن تأخذ في الاعتبار سمعتها المهنية/السياسية، كما هو الحال بالنسبة لي. كانت تحمل على ظهرها عبء التوقعات الحزبية، وعليها أن تفكر في الذين يمكن أن يسمعوا المقابلة.

كان علينا معاً أن نكون واعيتين بما يمكن أن يتوقَّعه الآخرون من هذه المقابلة: يريد الاتحاد والحزب أن يخرج من الوضع بثوب قشيب، وقراء بحثي يريدون تقييماً نقدياً. كنا معاً نحمي السمعة السياسية لآخرين؛ هي: قادة الحزب الشيوعي وعضوات الاتحاد النسائي. أنا: يساريات سودانيات معينات ارتبطتُ بهن لسنوات.

أضعفتْ التفاعلَ والصلةَ الموضوعيةَ زوايا نظر مختلفةٌ للاعتدال، والسلطة، والكشف الذاتي، والأمانة. إضافة لذلك، وكما يعلم جيداً الآن كثيرون مناً من الذين انخرطوا في دراسات العرق والنوع الاجتماعي«الجندر» وفي السياسة، أنه عندما تدخل المقهورة في حوار مع ممثِّلة للقاهرين، وإذا كانت كلتاهما من النسويات، فبالنسبة للأولى تفوق أوزان الأهداف (الوطنية) أوزان الأهداف (النسوية)، على الأقل لحظة إجراء المقابلة، وقد يفوق وزن الناتج وزن العملية. ومن المحتمل أن تكون فاطمة نظرت لي كقناة لدعم قضية عملت من أجلها كل حياتها. أما أنا، فعلى الرغم من كوني مذنبة في دوري كممثلة للمستعمرين، إلا أنني شعرت بأن شعبويتي العاطفية وأسلوبي الخاص في العملية النسوية، قُمعت.

كان من الواضح أن توقُّعاتي كانت أكبر مما يجب، غذَاها ذلك النوع المحدَّد من العملية النسوية التي صارت جزءاً مني. غير أن المشكلة كانت أكثر تعقيداً: فقد كان تاريخي الطويل والمعقَّد مع السودانيين، ووضعيتي في المجتمع السوداني، بالإضافة إلى وضعيتي في المجتمع الأمريكي، كانت جميعها وثيقة الصلة بالمقابلة. قد تكون خيبة الأمل التي عشتها ناتجة عن التزامي تجاه الحركة التقدمية في السودان، ولكنها أيضاً آثار غرور حول اعتباري من (ناس البيت). ففي ذهني لم أكن مجرد مُجرية مقابلات أو باحثة أخرى: فقد مُنحت عضوية الشرف. إضافة كذلك، كنت حينها قد أكملت ثلاثة عقود من البحوث في السودان، ما اعتقدت أنه يؤهلني لأن أكون شخصياً قد ترغب نسوية سودانية في جذبه إلى حوار (كما كنت أعرّفه في الماضي).

كانت وضعيتنا الطبقية أكثر تشعُّباً على نحو ما. ففاطمة، مثلها في ذلك مثل عدد من النسويات اليساريات السودانيات اللائي أجريت معهن مقابلات، تتحدد في طبقه متميزة إن لم تكن اقتصادياً فعلى الأقل في وضعها التقليدي. وبرغم أنها قد تكون نظرت لي كشخص مميز، وكبروفيسور أمريكي، وكامرأة بيضاء وكمستعمرة مستقلة، إلا أن تصوُّري عن نفسي هو أنني من طبقة عاملة كما أن وضعيتي في اليسار الأمريكي ذات صلة وثيقة أيضاً. وكانت واحدة من المشاكل المتأصِّلة التي واجهتها مع اليساريين السودانيين هي ازدراؤهم لليسار الأمريكي، حتى على مستوى الأفكار التي يمكن أن نأتي بها إلى الحوار.

من زاوية تحليلية، يمكن النظر إلى تجربة إجراء المقابلات مع بعض من أبرز يساريات السودان، على أنها تعطي مثالاً على التصدُّعات في أفكار نسويات غربيات معينات حول المنهجية. فاستعمار المنتوج من خلال العملية يمكن أن يؤثِّر تأثيراً بالغاً على ثقافتنا الدراسية، أي قدرتنا على إيجاد مسافة، لتقويم حياة الراوي منفصلة عن حياتنا، واتخاذ موقف نقدي دون شخصنة. يمكن الاعتماد على الهوية التفاعلية للأنثى، وعلى قوة التجارب المشتركة في أوضاع محددة، ولكن قد يكون هناك تعارض بين إعداد الظرف، حيث تصبح ضيفة المقابلة راوية لقصة حياتها (وتحتل بالتالي مركز المسرح)، والعملية التفاعلية[58].

ولوضع هذه المسألة في السياق السوداني، فأينما كانت هناك اختلافات طبيعية

و/أو عرقية، وإذا كان مُجري المقابلة يمثِّل المستعمِر والراوية والمستعمَر، فقد يكون من غير المعقول أن يتوقّع مُجري المقابلة أن يُنظر إليه بتساوٍ يستوفي العملية التفاعلية المثالية الغربية. فهل كان منطقياً بالنسبة لي كنسوية غربية بيضاء تجري مقابلة مع سودانية أن أتوقَّع الاعتراف بي وتوكيد أناي في وقت قد أكون ممثلة لتصنيفات أخرى كثيرة بالنسبة لها؟.

هل من المجدي لأي مُجري مقابلة/ موثق سيرة/ ميسر يتجنَّب فرض ذاته أو ماهيته؟. إذا كنا ملتزمين بنظريات ومنهجيات معينة، هل من الأصالة الممارسة بطريقة أخرى؟. من جانب آخر، إذ كنا أكثر من مجرد قنوات، هل نصبح تلقائياً إمبرياليين ثقافيين إذا حاولنا التحكم في اتجاه ومحتوى المقابلة؟.

إن الكثير مما يفعله الأنثروبولوجيون في الميدان محسوب، حتى ملاحظة المشارك ذلك الأسلوب المركزي المكثَّف، حين نعيش في مجتمع محلي ونشاركه حياته بصورة غير رسمية، بينما نسعى طوال الوقت (مثاليا) للاحتفاظ بمسافة وتوثيق العملية. هذا وفي حين تصنَّف المقابلة تقليدياً على أنها أسلوب مختلف للغاية، محسوبة في أكثر الأحايين رسمية، ومُهَيْكلة مسبقاً.

مهما يكن من أمر، قامت الباحثات النسويات، تحت ضغط التفاعل والصلة الموضوعية، بإعادة تعريف المقابلة إلى شيء أقرب ما يكون إلى ملاحظة المشارك. في هذا الوضع المعاد تعريفه، تقوم مُجرية المقابلة/ المفسرة/ موثّقة السيرة، بإعداد الوضع ثم المشاركة فيه. أن تكون وتفعل تصبحان مسألتين مهمتين لكل من الراوية ومفسرتها. إلا أن من الممكن أيضاً أن ينتهي الأمر بأن يكون محتوماً حرمان المفسرة لحياة امرأة أخرى، التي تعتمد التفاعل والصلة الموضوعية، من مستوى المسافة المحدود ولكنه معتبر والمطلوب في ملاحظة المشارك التقليدية. في الوقت ذاته كثيراً ما يظل القرب والصلة الموضوعية، في المقابلة النسوية، زائفين، ومؤقتين، مما يخيِّب التوقّعات وقد يؤدي إلى توتّرات بين النساء اللائي يتبنَّين مذاهب نسوية مختلفة.

لقد تفشّت مشاكل منهجية خطيرة في التحليلات (المركّزة على المرأة)، وفي السنوات الأخيرة حاولت الباحثات النسويات وآخرون تجنُّب التعرية السياقية التي تشمل تجريد الباحث بعيداً عن أن يكون جزءاً من السياق.

مع ذلك ما يزال إقحام المرء نفسه في العملية محفوفاً بالمشاكل. هذه فقط بعض ديناميات عملية بحثي في السودان والبنية الفلسفية، والنظرية، والمنهجية لهذا العمل.

توطين العمل

كان الجزء السابق تبياناً لوضعيتي في صلتها بالنظرية والمنهج. حاولت أن أبتعد عن فرضيات القهر، وعرضت بدلا عنها السودانيات كفاعلات سياسيات حتى عندما تقول لنا فرضياتنا إننا لن نجدهن على الأرجح: على سبيل المثال، في الجبهة الإسلامية القومية. فبإعادة التركيز على الوصف الإثنوغرافي (بينما نظل محددين ثقافياً)، والرفض للنقاب وختان الإناث الإسلاميين، أسعى لمقاومة (الآخرية). ولكن، وبسبب الإطار الغربي، أقرُّ بضعف إمكانية النجاح الكامل.

وعلى الرغم من أنني توقَّفت قبلٍ قليل من تحوُّلي إلى إحدى شخصيات القصة، إلا أنني لم أخرج من هذا العمل كلياً، فقد استغرقت في بعض التأملات الذاتية. أما بالنسبة للراويات، فإنني أضعهن في المركز، على تفاوت، سواء كأفراد أو كعضوات في مجموعات مصالح معينة. وأكثر ما تبرز هذه المقاربة في مناقشة الوعي الأنثوي، في مقابل النسوي. ولكن وبينما عملت على تجنُّب الكونيات (مثلاً قهر النساء)، فقد بقيت حاضرة في فرضيات السمة القمعية للدولة والرأسمالية العالمية، والتي تكوِّن الإطار الخلفي لدراسة العلاقات بين الاشتراكية، والوطنية، والإسلاموية والنسوية.

تطوير الحُجَج

قسَّمت هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء وتعقيبات ختامية في الفصل الأخير (الفصل السابع). الجزء الأول منها (الفصل الأول والثاني) هو مقدمة: النظرية، والمنهج، والنظام المعرفي. في الفصل الثاني أؤطر للدراسات النسائية السودانية في الدراسات الأفريقية/والشرق أوسطية بصورة عامة، وفي الدراسات الأفريقية/الشرق أوسطية والثقافة العلمية النسوية على وجه الخصوص. ويقدم الجزء الثاني (الفصلان الثالث والرابع) خلفية عن السودان الشمالي والمرأة السودانية. ويقدم الفصل الثالث خلفية تاريخية إثنوغرافية وجغرافية، تشمل تحليلا للاقتصاد السياسي للسودان الشمالي، والبيئة الحضرية، والسياسات الطائفية التي تتوجت بصعود الإسلام السياسي واستيلاء الإسلاميين على السلطة في 1989. أما الفصل الرابع فهو تحليل للأوضاع الحياتية للنساء الشماليات المعاصرات.

وأقدم في الجزء الثالث (الفصلان الخامس والسادس) حالتين دراسيتين للنوع والتنظيمات الثورية. فبعد استعراض عام للحزب الشيوعي السوداني والحركات الشيوعية الأخرى، أتساءل ما إذا كانت الحركة (العلمانية) الماركسية في السودان خاطبت مصالح النوع الاجتماعي«الجندر» بصورة متميزة عن مصالح العمال والمزارعين، أم لا، وما إذا كانت النساء يقمن بتأسيس حركتهن الخاصة من خلال مؤسساتهن الخاصة أم لا، وما إذا كانت الثقافة (بما في ذلك الإسلام) تُستخدَم كقوة فاعلة لتحديد ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» التي تخدم مؤسسات يتحكم فيها الذكور، على وجه التحديد، الحزب الشيوعي السوداني، والدولة.

وأحلل في الفصل السادس صعود الإسلاموية في السياسة السودانية الحالية (من 1971 حتى الآن). هنا استكشف الطرائق التي تستخدم بها الجبهة الإسلامية القومية النساء كواسطة لإعادة بناء ثقافة (حديثة) ولكنها أهلية. وعلى الرغم أن من هذا العمل يهدف لإبطال عدد من الخرافات الموجودة في الأدبيات عن الإسلام كبنية فوقية تتحكّم في حياة النساء، فإن الحقيقة هي أن رجال الجبهة الإسلامية القومية قد اختاروا (موضعوا) النساء ليكُنَّ رابط الثقافة والحركة الإسلامية الجديدة.

وتعود التعقيبات الختامية في الفصل السابع لزيارة الموضعة الثقافية للنساء بواسطة رجال الحزب الشيوعي والجبهة الإسلامية. وبعد تحديد المجالات القابلة للتعبئة التي أهملها الحزب الشيوعي، أتناول المواقف الاشتراكية إزاء جوانب من الثقافة لتفسير هذا الإهمال، ولأختتم بمناقشة الدور المفارق للثقافة في قهر وتحرير النساء بصورة عامة، والنساء السودانيات على وجه الخصوص.

هوامش الفصل الأول

1. ليس الغرض هنا هو مناقشة طبيعة الدولة، أي ما إذا كانت دولة ما قبل الرأسمالية مستقلة عن أصلها الطبقي، أم أنها امتداد للطبقة الحاكمة. يجب أن يكون واضحاً أنني أستخدم مقاربة تحريفية لهذا الأخير، وهو أمر مستخلص من أفكار أنطونيو غرامشي.

(Selections from the Prison Notebooks]London: Lawrence and Wishart, 1971[; Selections from Political Writings, 1910-1920]London: Lawrence and Wishart, 1977[; and Selections from Political Writings, 1921-1926]London: Lawrence and Wishart, 1978[),

ومن آخرين أيضاً، مثل:

Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State (London: New Left Books, 1974), and Passages from Antiquity to Feudalism (London: New Left Books, 1974); and Nicos Polantzas, «The Problem of the Capitalist State,» New Left Review 58 (1969): 119-33.

ووجدت مفيداً أيضاً:

Bob Jessop's «Recent Theories of the Capitalist State,» Cambridge Journal of Economics 1 (1977): 353-73, and The Capitalist State: Marxist Theories and Methods (New York: New York University Press, 1982).

وكان ممن رفد أفكاري حول جهاز الدولة:

Gordon Clark and Michael Dear, State Apparatus: Structures and Language of Legitimacy (Boston: Allen and Unwin, 1984).

هناك أجزاء من هذا الكتاب أدمجت فيها الحزب والدولة، كما هو الحال عند الإشارة للجبهة الإسلامية القومية، الإسلاميون/الجيش، (الدولة/الحزب)، وظلت الجبهة في الحكم منذ 1989م، مكوِّنة فعلياً، دولة الحزب الواحد. ومما لا يحتاج للتذكير أن هناك أحزاب معارضة للدولة (كالحزب الشيوعي السوداني منذ الأربعينيات)، ولكن على الرغم من ذلك سيطرت الأحزاب الطائفية أيديولوجياً على الدولة لمعظم تاريخ السودان السياسي، بينما كان الجيش يقوم بتقوية وإعادة تقوية تلك الأيديولوجية.

2. عَمَلُ إيلين غرينباوم حول النوع، والصحة، والدولة يُعتبر استثناء، أنظر:

«Medical Anthropology Health Policy and the State: A Case Study of Sudan,» Pole icy Studies Review 1, no. 1 (1981): 47-65. Lidwien Kapteijns' work (e.g., «Islamic Rationales for the Changing Social Roles of Women in the Western

Sudan,» in Modernization in the Sudan: Essays in Honor of Richard Hill, ed. M.W. Daly]New York: Lillian Barber Press, 1985[, 57-72)

هذا الكتاب يتناول أيضاً النوع والاقتصاد والدولة، وكذلك بعض من أعمال فاطمة بابكر محمود مثلاً:

The Role of the Sudanese Women's Union in Sudanese Politics]M.A. thesis, University of Khartoum, 1971[, and «Capitalism, Racism, Patriarchy and the Woman Question,» Africa's Crisis]London: Institute for African Alternatives, 1987[, 79-86).

3. انظر:

See Deniz Kandiyoti, ed., Women, Islam and the State (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

هذه المختارات التي تركز على العلاقة بين الإسلام، ومشروعات الدولة، وعلاقات النوع لا تقتصر على الشرق الأوسط، بل تشمل جنوب آسيا. السودان ليس ممثلاً هنا.

4. انظر الهامش أعلاه.

5. أستخدم مصطلح الإسلاموية بمعنى الإسلام السياسي. كثيراً ما تستخدم الدولة/الحزب آليات (القوميين الثقافيين) لخدمة أهداف سياسية، ولكن المصطلحين: (إسلاموي) و(قومي ثقافي) ليسا متطابقين، فالأول هو نوع من سياسة الهوية داخل الأخير. انظر الفصل السابع.

6. مصطلح (تقليدي) هو مصطلح إشكالي جداً، وتم التخلي عنه في الدراسات الأفريقية بجلبة عالية منذ الستينيات. وأنا أستعمله هنا بتحفظ ليشير إلى جسم من العادات والتقاليد كانت موجودة في فترة ما قبل الاستعمار (ما قبل البريطانيين). إلا أن الإشارة للإسلام بأنه تقليدي مدعاة للاستغراب وتثير أسئلة تاريخية (الفصل الثالث يتناول دخول الإسلام إلى السودان) بعض الإفادات اللاحقة تطرح السؤال، ولكنها لا تزيل التناقض بين الإشارة للإسلام على أنه (تقليدي) و(حداثوي). انظر الفصل السابع، هامش 24 لتعريفات الثقافة (القديمة) و(المحلية) و(التقليدية).

7. عندما أستخدم لفظ (شمال السودان) فبمعنى أكبر من مجرَّد اتجاه أو إقليم، إنه إفادة حول الثقافة، لأنه بالنسبة للقارئ المتابع يعني أنني أكتب بشكل أساس عن الشمال (العربي) والمسلم، وليس عن الجنوب، المسيحي، جزئياً، و(الأفريقي الأسود). وهناك نقاش إضافي حول هذا الموضوع في بداية الفصل الثالث.

8. يستعمل الإسلاميون الذين أجريت معهم مقابلات مصطلحات «أصيل» و«حقيقي» و«واقعي» بالتبادل. وعندما سألتهم عن تعريفات لها كانت ردودهم مختلفة ومبهمة. أما حسن الترابي، وهو الزعيم الفعلي للجبهة الإسلامية القومية، فإنه يشير إلى الإسلام «النقي»

الذي لم يتلوّث بالتقاليد الإثنية (أي العربية)، والثقافة الإسلامية «الأصيلة» هي الثقافة القائمة على الشريعة، لذلك فإن العادات السابقة للإسلام مثل الزار (انظر هامش رقم 9 في الأسفل) لا تُعتبر «أصيلة». لقد أصبح الإسلاميون هم الذين يحدّدون أي جوانب الثقافة هي (المشروعة)؛ أي التي يمكن إدراجها في إطار إسلامي.

9. يعرف الزار بطرق متعدِّدة في الأدبيات من مثل «طقس متعلّق بمسٍّ روحي للنساء»، وكشعيرة علاجية، من بين تعريفات أخرى. والزار الذي سيرد ذكره على نطاق هذا الكتاب سيكون موضوع النقاش في الفصل السابع كواحد من نماذج ثقافة المرأة «ذات البعد السياسي».

10. بـ(الجوهرانية) أشير إلى شيء يُقدَّم وكأنه ذو طبيعة أساسية فردانية، ومتناغم داخلياً وثابت، وغير قابل للتمييز.

11. اقترحت في مكان آخر أن كلاً من المجموعات العلمانية والإسلامية قمعت -عن وعي- مؤسَّسات بعينها يمكن أن نجد فيها عناصر كامنة لهوية وثقافة تحريرية (كالزار)، بينما شجَّعت، عن وعي، وقبلت، وعقلنت عناصر أخرى في الثقافة تقمع النساء، أو لا تدفع باتجاه تحرُّرهن. انظر:

Hale, «Transforming Culture or Fostering Second-Hand Consciousness? Women's Front Organizations and Revolutionary Parties-the Sudan Case,» in Arab Women: Old Boundaries, New Pro ntiers, ed. Judith Tucker (Bloomington: University of Indiana, 1993), 149-74.

12. Kandiyoti, Women, Islam, and the State, 8; italics mine.

13. المصدر نفسه، ص9.

14. انظر:

Ann Oakley, «Interviewing Women: A Contradiction in Terms,» in Doing FeminiSt Research, ed. Helen Roberts (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 30-61; Catherine Kohier Riessman, «When Gender Is Not Enough: Women Interviewing Women,» Gender & Society 1, no. 2 (1987): 172-207.

تحليل ريسمان قريب من تحليلي، على كل حال، إذ إنها فحصت مقابلات متعارضة مع امرأتين -من خلفية إنجليزية ولاتينية- وخلصت إلى أن تطابق النوع الاجتماعي«الجندر» لم يساعد الإنجليزية على تفهُّم إفادات المرأة اللاتينية من الطبقة العاملة عن حياتها.

15. تناولت الكثير من هذه الأفكار في مقالي:

Feminist Method, Process, and Self-Criticism: Interviewing Sudanese Women,»» in Women's Words: The Feminist Practice of Oral History, ed. Sherna Gluck and

.Daphne Patai (London: Routledge, 1991), 121-36

16. استعمل جون ميدلتون تعبير «المفارقة والتوقُّعات» في:

The Study of the Lugbara (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1970).

17. (العمل الميداني) مصطلح قديم، يستخدمه بعض الأنثروبولوجيين والدارسين الآخرين للإشارة إلى حالة معلّقة نستخدم فيها «عدة شغلنا» لملاحظة «الآخرين». إنها الطريقة التي نحقّق بها المصداقية في مهنتنا، بعد أن نكون اجتزنا طقسنا. ويفترض البعض أيضاً أنها علامة على التحول الشخصي، حالة فرضنا لنوع من التهميش على أنفسنا (في كثير من الأحيان تهميش آخر).

18. نشر جزء من هذه المادة في دراستي حول:

«The Nature of the Social, Political, and Religious Changes among Urban Women: Northern Sudan,» Proceedings of the Third Graduate Academy of the University of California, UCLA, April 11-IZ 1965 (Los Angeles: The UCLA Graduate Student Association, 1966), 127-40.

على الرغم من أن هذه الدراسة ظلت لسنوات طويلة الوحيدة حول النساء الحضريات في شمال السودان، وترتّب على ذلك كثرة الاقتباس منها، إلا أنني كثيراً ما استخدمها كموضوع دراسي في المركزية الإثنية.

19. من قصيدتي (العودة) The Return في:

»Africa Today (special issue on The Sudan: 25 Years of Independence) 28, no. 2 (1981): 99.

20. انظر:

Sondra Hale, «Arts in a Changing Society: Northern Sudan,»]Ifahamu 1, no.1 (1970): 70-71.

الماحي إسماعيل هو ناقد ثقافي وموسيقار إثنوي عمل معي في المشروع وقام بترجمة هذه المقاطع الشعرية.

21. انظر:

Hale, «Arts in a Changing Society,» 73-74.

قام بالترجمة محمد إبراهيم الشوش، خلفية عن الشعر السوداني الحديث، معهد الدراسات الإضافية، جامعة الخرطوم 1963.

22. نفس المصدر.

23. على سبيل المثال أنظر:

Kathleen Gough, «Anthropology: Child of Imperialism,» Monthly Review 19, no. 11(1967): 12-27.

24. Wendy James, «The Anthropologist as Reluctant Imperialist,» in Anthropolog-y and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1973), 41-69.

25. Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter.

26. لمراجع جيدة حول هذه النقديات، أنظر:

Peter Forster, «A Review of the New Left Critique of Social Anthropology,» in Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter, 23-38.

27. ظل الأنثروبولوجي رجلاً في الهامش لمعظم تاريخ الأنثروبولوجيا.. وفي كل الأحوال تقريباً هامشياً في مجتمعه. بالنسبة لأفراد أسرته كان هو ذلك «الشخص الغريب» الذي أكثر اهتمامه بالطقوس البدائية أكثر من الطقوس الحديثة في:

» Morris Freilich, ed., Marginal Natives: Anthropologists at Work (New York: Harper and Row, 1970), vii. For some of the same themes, see Hortense Powdermaker, Stranger and Friend (New York: W.W. Norton, 1966).

28. يستشهد فورستر بعدد من هذه الأعمال في:

Forster, «A Review of the New Left Critique,».

29. مصطلح مستلف من:

Dell Hymes, ed., Reinventing Anthropology (New York: Vintage, 1972).

30. على سبيل المثال:

Laura Nader, «Up the Anthropologist-Perspectives Gained from Studying Up,» in Hymes, Reinventing Anthropology, 284-311.

31. على سبيل المثال:

Bob Scholte, «Toward a Reflexive and Critical Anthropology,» in Hymes, Reinventing Anthropology, 430-57.

32. في عام 1968 نُشر سمنار المسئوليات الاجتماعية في قسم خاص من:

Current Anthropology 9, 5: 391-436.

أنظر على وجه الخصوص:

Gerald Berreman, «Is Anthropology Still Alive?» as well as his «Bringing It All Back Home': Malaise in Anthropo1og» in Hymes, Reinventing Anthropology,

391-96, 83-98.

33. بحلول السبعينات كنت واعية بنقد اليسار للنسبية الثقافية، مثلاً:

Hymes, Reinventing Anthropology)

ولكن هذا النقد صار أكثر إحكاماً فيما بعد من خلال النظرية والأيديولوجية النظرية.

34. هذا الخيار الأخلاقي أصبح أكثر درامية بعد عودتي للولايات المتحدة عام 1972، عندما وجدت خطاباً من وزارة الداخلية السودانية يطلب تسجيلات أو مسودات المقابلات التي أجريتها مع سبع وستين من النساء والرجال النوبيين، شعرت أني مضطرة إما إلى رفض أو تجاهل الطلب (اخترت الأخير) مجازفة بذلك بألا يسمح لي بالبحث في السودان مرة أخرى.

35. Middleton, Study of the Lugbara, 71.

36. أتناول هذه العمليات بشكل مطول في أطروحتي للدكتوراه:

The Changing Ethnic Identity of Nubians in an Urban Milieu: Khartoum, Sudan (University of California, Los Angeles, 1979), 35-40.

37. على الرغم من أنه بحلول السبعينات أصبح مقبولاً الكتابة بصورة شخصية عن تجارب المرء الذاتية في الميدان، مثلاً:

Paul Rabinow, Reflections on Fieldwork in Morocco (Berkeley: University of California Press, 1977); Rosalie Wax, Doing Fieldwork: Warnings and Advice (Chicago: University of Chicago, 1971); Jean Briggs, Never in Anger (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970); Peggy Golde, ed., Women in the Field: Anthropological Experiences (Berkeley: University of California Press, 1970); Middleton, Study of the Lugbara; Powdermaker, Stranger and Friend; David Maybury-Lewis, The Savage and the Innocent (Cleveland: World Publishing Company, 1965);

وكما جاء في استعراض دينيسون ناش ورولاند وينتروب:

«The Emergence of Self- Consciousness in Ethnography,» Current Anthropology 13 (1972): 527-42

فعندما كتبت الأنثروبولوجية لاورا بوهانان بصورة شخصية جداً في عام 1954 لم تضطر فقط للكتابة تحت اسم مستعار، بل وإلى تقديم تجربتها في قالب روائي أيضاً، وكان تقريرها حول تجردها الكامل من هويتها الأمريكية وانغماسها في ثقافة التيف النيجيرية إلى حد «فقدان نفسها» تقريباً، كان ذلك بمثابة إحدى قصص الرعب بالنسبة لي آنذاك، كخريجة مقدمة على الأنثروبولوجيا في الستينات.

Elenore Smith Bowen]pseud.[, Return to Laughter (New York: Harper & Row,

1954).

38. قمت، إلى حد ما، بإدماج «العملية النسوية» و«رفع الوعي»، بينما هما في الواقع أسلوبان مختلفان ولكنهما متداخلان. فالعملية النسوية هي طريقة لاتخاذ القرار، عادة من مجموعات صغيرة ولذلك فهي عملية جماعية قائمة على الوعي. أما رفع الوعي فهي طريقة «توعوية» أي الوعي بأن الشخص هو سياسي. هناك أجزاء من «الموجة الثانية» للنسوية ترى أن هذا الشكل من رفع الوعي هو جزء من الأساس المنهجي والسياسي للنسوية. وأنا مدينة لماري بيث ولش لهذا التمييز.

39. Cynthia Nelson,.'Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World,» American Ethnologist, 1 (1974): 551-63.

40. أنا مدينة لـ:

James Clifford, The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988),

لتذكيري بعمل ميشيل لايرس حول الأنثروبولوجيا والاستعمار، وهو الذي ابتكر في عام 1950، مفهوم «الكتابة لرد الصاع».

Michel Leiris, «L'Ethnographe devant le Colonialisme,» Les Temps Modernes 58 (Paris: Mercure de France, 1966).

وقد أحيا إدوارد سعيد هذا التراث بصورة بليغة بكتابه:

Orientalism (New York: Pantheon, 1978).

41. سعيد، الاستشراق.

42. Clifford, The Predicament of Culture, 256.

43. سطرت سهير مرسي مساهمات قوية حول هذا الموضوع، في:

«Toward the Demise of Anthropology's Distinctive-Other Hegemonic Tradition,» in Arab Women in the Field: Studying Your Own Societj, ed. Soraya Altorki and Camillia el-Solh (Syracuse: Syracuse University Press, 1988), 69-90.

44. هذا المصطلح مأخوذ من مقالات لايمي بريدج وهايدي هاريمان نشرت في 1975 و1977، ومن نسخة من رأس المال والطبقة، رقم 8. (1979)، ولكن الصيغة الأفضل هي:

«The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union,»

والذي ظهر تحت اسم هارتمان وحده في:

Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and

Feminism, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1979), 1-41.

وقد استخدم آخرون تعابير شبيهة، على سبيل المثال:

Batya Weinbauni, The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism (Boston: South End Press, 1978).

45. انظر على سبيل المثال:

Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,» and Sheila Rowbotham, Lynne Segal, and Hilary Wainwright, Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism (London: Merlin Press, 1979).

46. Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn Young, eds., Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism (New York: Monthly Review Press, 1989).

47. على الرغم من أن استعمال مفردة (مع) في الإشارة إلى البحوث في السبعينات وبداية الثمانينات هي مفارقة تاريخية، إلا أن السبب في هذا الاستعمال هنا سيتضح أسفله.

48. Renate Duelli Klein, «How to Do What We Want to Do: Thoughts about Feminist Methodology,» in Theories of Women's Studies, ed. Gloria Bowles and Renate Duelli Klein (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), 94; Marcia Westkott, «Feminist Criticism in the Social Sciences,» Harvard Educational Review 49 (1979): 422-30.

49. Klein, «How to Do What We Want to Do,» 94-95. This is not dissimilar to Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed (New York: Seabury Press, 1970).

50. نفس المرجع.

51. مجاراة لعمل:

Hilary Graham's «Do Her Answers Fit His Questions? Women and the Survey Method,» in Public and Private, ed. Eva Gamarnikov, June Purvis, Daphne Taylorson, and David Morgan (London: Heinemann, 1983), 132-46.

«ضمير المتكلم» يشير هنا في هذه الحالة إلى الدارسين الغربيين ذكوراً أو إناثاً.

52. لقد قاومت، كخريجة من جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس، ومنذ منتصف الستينات وحتى منتصف السبعينات، قاومت إجراء بحوث حول النساء. وكانت مشرفتي للدكتوراه هيلدا كوبر تحثني كثيراً على الاستفادة من علاقاتي بالنساء السودانيات. ولكنني كرهت أن يكون نوعي سبباً في إحالتي إلى مكانة وضيعة كدارسة للنساء. ففي ذلك الوقت كنت مقتنعة بأن النظريات الأساسية «الهامة» يكتبها الرجال وحول الرجال.

53. لدي تجارب عديدة كانت السبب وراء رفضي لانتقاد بعض جوانب المجتمع

السوداني علانية، على سبيل المثال. لقد درست الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب لسنوات عديدة، وقدمت فيها قبل زمن ورقة عن السودانيين الجنوبيين «كغرباء» في الشمال:

(Sondra Hale, «Southern Sudanese: Strangers in a Plural Society»]paper presented at the Southwestern Anthropological Association, San Francisco, 1966[).

ولكنني بدأت ألاحظ أن التشجيعات التي كانت تأتيني لتقديم أعمالي عن الجنوب كانت تأتي من أولئك الذين يكتبون أو يتحدثون في إطار معاد للعرب أو للمسلمين، سواء كانوا متخصصين أكاديميين أم لا. وترتب على ذلك أن نشرت لمرة واحدة فقط ورقة عن الحرب الأهلية، وحتى هذه كانت قطعة حذرة ومجردة كان يمكن أن يكتبها أي شخص قرأ مراجعاً ثانوية، وليس شخص مثلي قضى سنوات في السودان.

(Sondra Hale, «Sudan Civil War: Religion, Colonialism, and the World System,» in Muslim-Christian Conflicts: Economic, Pout ical, and Social Origins, ed. Suad Joseph and Barbara L.K. Pillsbury]Boulder: West-view Press, 1978[, 157-82).

54. اختبرت المياه بنشر:

«The Wing of the Patriarch: Women and Sudan's Revolutionary Party» MERIP Middle East Report 16, no. 1 (1986): 25-30.

هناك واقعتان كرستا قلقي: الأولى، قامت واحدة من مصادر المعلومات الرئيسية حول علاقة الحزب الشيوعي السوداني بالاتحاد النسائي تنفي صلتها بالمقال، والثانية، أن الشخص الذي كان يعتبر «الأيديولوجي الثقافي» للحزب الشيوعي عندما كان الحزب يعمل من تحت الأرض، واجهني بأعين دامعة حول الظلم الذي ألحقته بالسكرتير الراحل للحزب الشيوعي السوداني، والذي قال أنه كان مستنيراً جداً حول قضايا النوع الاجتماعي«الجندر».

55. Hale, «Feminist Method, Process, and Self-Criticism.»

56. فاطمة أحمد إبراهيم، التي أجريت معها مقابلة في 12 يوليو 1988، بمنزلها في أم درمان، بالسودان (وهو حديث سنستعرضه في الفصلين الخامس والسادس)، هي بطلة سياسية جماهيرية في السودان. وكناشطة قيادية لأكثر من ثلاثين سنة في المنظمة النسائية الرئيسية، الاتحاد النسائي السوداني، فهي كذلك السياسية السودانية الأكثر ظهوراً. ترشحت كمستقلة في انتخابات عام 1965، وأصبحت أول امرأة تُنتخب لعضوية البرلمان، وبوصفها عضوة في الحزب الشيوعي فقد كانت في طليعة كل الأعمال الجماعية التي نُظمت ضد الحكومات الاستبدادية المختلفة، وسُجنت بسبب ذلك عدة مرات، وأنا أشير إليها باسمها الأول في هذا الفصل لأنني أعرفها، ولأن هذه إفادة شخصية عن الموضوع،

ولأنه مقبول ومحترم في الثقافة السودانية، وأشير إليها باسم إبراهيم في الفصول التالية.

57. المفارقة كانت أنه بسبب تأييدي القوي للحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي، وبما أن فاطمة كانت واحدة من البطلات الحقيقيات في حياتي، فقد ذهبت إلى تلك المقابلة من هذه المنطلقات. كنت أظن أنها تعرف ذلك. ولكن مساعدوها قاموا بالتحقق من شخصيتي قبل أن توافق هي على إجراء المقابلة.

58. Hale, «Feminist Method, Process, and Self-Criticism.»

الفصل الثاني

تعيين موقع الدراسات السودانية

مقدّمـة

تتمدَّد دراسات النساء السودانيات الشماليات على الحدود السائلة بين الدراسات الأفريقية والدراسات الشرق أوسطية. أحياناً يعتمد الموقع المعرفي لهذه الدراسات على المؤسسة أو العرف الاجتماعي أو السياسي الذي يفضّله الباحث. إذا كان الموضوع المفضَّل هو الهوية العربية أو الإسلامية، مثلاً، فإن الناشرين يميلون إلى وضع العمل في القائمة الشرق أوسطية. أما إذا كان تركيز الباحث على علاقات القربى، والطقس، أو الشعائر، فقد يكون الموضع الملائم هو أفريقيا. أما أنا فقاعدتي الذهبية هي أن أستخدم تحديد الناس لهويتهم، ومعظم السودانيين الشماليين يُصنِّفون أنفسهم شرق أوسطيين و/أو عرباً.

ولقد قبلتُ ذلك طائعة، برغم الإشكالية التي تكتنف مثل هذه التسمية، كما سيأتي في الفصل القادم، لأن من الواضح أن السودان يقع في أفريقيا. على كل حال تمر دراسات النوع الاجتماعي«الجندر» الشرق أوسطية، بمنعطف مثير وديناميكي، مما يجعل استكشاف المرء لموضوع بحثه في مثل هذا السياق الملتهب مسألة ذات فائدة.

أطرح في هذا الفصل مناقشة عامة لإشكاليات دراسات النوع الاجتماعي«الجندر»، على وجه التحديد ثقافة العلوم النسوية في إطار الدراسات الشرق أوسطية، وسأقدم إضاءات لموضوعات محدَّدة (مثل النساء كفاعلات سياسيات)، وسأستكشف الأعمال النقدية لبعض الإثنوغرافيين الجدد، وأختتم بتقدير لمكان الدراسات النسوية السودانية.

النوع الاجتماعي«الجندر» والدراسات الشرق أوسطية

نقدت الأدبيات الإثنوغرافية والاجتماعية — السياسية، التي نبعت من الدراسات النسائية الشرق أوسطية، لا التصور الاستعماري فقط، ولكن النظرية النسوية الماركسية أيضاً، مستدعية للتساؤل مفاهيم الخاص والعام، والاستقلالية، والتفسيرات كعلاقات السلطة داخل الأسرة، ووظيفة الدين في الحياة اليومية للنساء، وتعريفات المنشطية السياسية،

والتحرر، والتفسيرات لعلاقة النوع الاجتماعي«الجندر» بالدولة، وبالتالي طبيعة السياسة نفسها.

كذلك أعطت الأفكار الصادرة عن الدراسات النسائية الشرق أوسطية دفعة للتحديات الموجهة لـ(الوعي الزائف) كمرتكز عقلاني لعدم تماهي مفاهيم النساء غير الأوروأمريكيات مع مفاهيم الاضطهاد، والمساواة، والتحرُّر للنساء الأوروأمريكيات.

هذا، وبرغم أن معظم أدبيات العالم الثالث مشحونة ومسيَّسة، إلا أن الأدبيات التي تتناول الشرق الأوسط هي الأكثر إشكالية[1]. الأمر المهم بالنسبة للدارسات النسويات أن تكون النساء والترتيبات النوعية الاجتماعية«الجندرية» في بؤرة هذه المركزية الإثنية الكثيفة. بكلمات أخرى، فإن مفهوم النوع الاجتماعي«الجندر» هو مفهوم ذو شحنة عالية ومسيّس، ليس لأي سبب آخر إلا لأن علماء الاجتماع القريبين والدارسين القادمين من الشرق الأوسط، الذين تدربوا في الغرب، أعطوا ما ظل يعرف لبعض الوقت بتفسير «إستشراقي» لبيانات حول نساء الشرق الأوسط»[2].

هذه الطبيعة المشحونة للمادة، موضع الدراسة، أفرزت أعمالاً ذات طبيعة ارتدادية، خاصة أعمال النساء الشرق أوسطيات في السبعينيات والثمانينيات.

لقد جعلت السياسة الداخلية والخارجية للشرق الأوسط، وديناميات العلاقة بين الدارسين الأمريكيين والشرق أوسطيين، دراسات النوع الاجتماعي«الجندر» موضوعاً غاية في الصعوبة. ومما زاد الأمور تعقيداً أنه، وبعد فترة طويلة من اقتصار الحوار على قنوات محدودة أو انعدامه، ظهرت توتُّرات على درجة عالية بين النسويات الغربيات والشرق أوسطيات (هذه ليست تصنيفات تستبعد بعضها بعضاً). ففي دراسات الشرق الأوسط، كما هو الحال في الدراسات الإقليمية الأخرى، يركِّز عديد من الدارسين على (نسويتهم) الخاصة، ويمتعضون من المركزية الإثنية التي تكتنف جوانب من الأيديولوجية النسوية الغربية. إضافة إلى ذلك أثار عدد من الدارسات النسويات الشرق أوسطيات العديد من التساؤلات حول التغوُّل الغربي على ثقافة الشرق الأوسط في صورة أبحاث وإصدارات أكاديمية[3].

هناك أيضاً مشاكل مرتبطة بالتعامل مع مجتمع شرق أوسطي واحد في الإطار الشرق أوسطي. ذلك أن المنطقة تزخر بتنوُّع لافت في مجالات الاقتصاد، الثقافة،

الإثنية، العرف، اللغة، الطبقة، الأيديولوجيا، والدين. ويزيد الدراسة العلمية إرباكاً أن الطريقة التي تتقاطع بها الطبقة، الإثنية، العرق، النوع الاجتماعي«الجندر»، والدين كثيراً ما لا تتطابق مع نماذجنا الماركسية أو النسوية.

كما تضيف تفاعلات الأديان والاقتصاديات، والثقافات المحلية مع الإمبرياليات البريطانية (والعديدة الأخرى) المزيد من التعقيد إلى هذه المسألة. وبالتالي صار محتوماً أن تختلف الكيفية التي أثَّر بها الاستعمار والاستعمار الجديد بأشكالهما المختلفة على علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» حسب المنطقة، والثقافة، والاقتصاد[4].

وبحلول الثمانينيات بدأ تحليل هذه العلاقات المعقدة للحياة اليومية يُغيِّر وجه الدراسات الإقليمية، وبالتالي العلوم الاجتماعية، وخاصة الأنثروبولوجيا. فحتى وقت قريب جداً كان الدارسون الشرق أوسطيون يصوِّرون النساء كما لو كنَّ منغلقات في مجموعات أو تصنيفات مترابطة، مثلاً العائلات، والسلالات، والقبائل، والمجموعات الإثنية أو الطائفية. وكثيراً ما كان الباحثون الذكور يتركون جمع البيانات حول النساء لزوجاتهم[5]، أو، عدا ذلك، يفشلون كلياً في جمع تلك المعلومات.

وقد ضخَّمت سياسة المعرفة الغربية للشرق الأوسط قضية الفصل النوعي الاجتماعي«الجندري». وبسبب الطريقة التي تصوروا بها (العزل) النسائي، فقد صار في مقدور الدارسين الذكور عقلنة هذا العزل في تحليلاتهم. فقد كان الإرث العربي الإسلامي التاريخي[6]، حتى السبعينيات، هو الذي أعاق، جزئياً، تطوُّر الدراسات النسوية في المنطقة، وحكم، في الواقع، على الدراسات النسوية بالتراجع إلى المقاعد الخلفية. وتشرح سعاد جوزيف هذا الوضع قائلة: «لقد دعمت الوظيفية، والاستشراق، والجنسانية، ومقاربات نسوية معينة بعضها بعضاً لدمغ نساء الشرق الأوسط بأنهن مقتصرات على دائرتهن العشائرية، والقبلية، والإثنية، والطبقية أو الوطنية، وبأنهن معزولات عن الرجال، وفاعلات سلبيات في المجال العام»[7].

وتستطرد جوزيف بأن النماذج الأنثروبولوجية، التي تسيطر عليها الوظيفية مدعومة بالليبرالية، بحثت عن «تقسيم نوعي للعمل توجد فيه العلاقات بين الإثنية فقط في السوق»[8]. إضافة إلى ذلك، «ربما لا تكون هناك أيُّ منطقة في العالم، أحدثت بها الانحيازات النوعية الاجتماعية«الجندرية» الغربية هذا القدر من الاستقطاب في

صورة الذكر والأنثى أكثر من الدراسات الشرق أوسطية»[9].

إن الامتيازات المُضفاة على الثنائيات العديدة (التي يحسن النظر إليها كأدوات مهمة، ولكنها تحوَّلت إلى صنميات من خلال عملية إضفاء التمايز) كانت تعني أن الدراسات قائمة على تعارضات مزدوجة: الشرف/العار، الراعي/الزبون، والعام/الخاص. وقد حصرت هذه البناءات النظرية، والأيديولوجية، والمنهجية دراسات المرأة الشرق أوسطية في الملبس، والفصل الاجتماعي النوعي«الجندري»، وجراحات الأعضاء التناسلية في صلتها بالمحدِّد الثقافي الكلي (فوق الطبيعي): الإسلام.

كذلك يطرح إضفاء الامتياز على الإسلام فيما يتعلَّق بسلوكيات وأوضاع النساء مشكلة في الدراسات، تزيد رهقاً ومشقة بكتابات تاريخية تربط الإسلام بالجنسانية: وكان واينيز Waines يقول إن الأوروبيين كتبوا بدءًا من القرن السابع عشر عن إسلام شهواني، وعن ثقافة تحتضن أخلاقاً ضعيفةً تبعث على الاشمئزاز. بالنسبة لهؤلاء المراقبين الأوائل فقد انعكست طبيعة (الشرق) الاستبدادية في مفهوم الحاكم فوق المحكوم، والتي تشمل «امتلاك الرجل للمرأة كمتاع شهواني»، والمرأة المسلمة «الشهوانية الغامضة والمعزولة»[10]. ويمكننا العثور على مثل هذه التصاوير الدرامية لوجهة النظر الأوروأمريكية هذه عن نساء الشرق الأوسط في (حريم الاستعمار)، وهو مجموعة من الصور الفوتوغرافية (استخدم بعضها كبطاقات بريدية) تصور نساء جزائريات كموضوعات غاية في الشهوانية والإثارة[11].

وحتى بحلول التسعينيات نستطيع أن نجد قدراً معتبراً من الأدبيات التي «تفترض، من حيث المبدأ، وجود إسلام كوني يشكِّل بطريقة غامضة سلوك الناس من أعلى»[12]. إحدى أسباب هذه المقاربة الأحادية للمرأة المسلمة قد تكون أن الشريعة الإسلامية (القانون الإسلامي)، أينما تم تطبيقها، قد أوجدت قدراً كبيراً من التجانس الزائف. وبالتالي، ونظراً لأن القرآن، والحديث، والشريعة ترسم العلاقات النوعية الاجتماعية«الجندرية»، وبالنظر إلى أن كثيراً من المسلمين ينظرون إلى هذه المبادئ الدينية والقانونية على أنها كونية، وبما أن جوانب عديدة من هذه المبادئ كثيراً ما تُصنِّف النساء فنياً على أنهن غير مساويات للرجال، فإن معظم الغرباء ينظرون للمرأة على أنها متحمِّلة لوضعٍ دُونيٍ كونيٍ.

لقد تأكدتْ، مع الأيام، صعوبة تجاوز هذه الفرضية. ففي وقت باكر هو عام 1978 حذرت بيك وكيدي Keddie and Bech من التصورات التبسيطية عن أثر الإسلام على النساء، قائلة:

«السؤال ليس هو لماذا ميّزت الثقافة الإسلامية التقليدية ضد النساء بصورة أكبر من الثقافات الرئيسية الأخرى، وإنما السؤال الحقيقي الذي يلقي بآثاره على السياسات المتعلقة بتنظيم الأسرة، وتحسين تربية الأطفال وتطوير التعليم والتغيير الاقتصادي هو: لماذا ظل المجتمع الإسلامي هو الأكثر محافظة في تمسُّكه بالقوانين والتقاليد القديمة، في هذه المنطقة، مقارنة بالمجتمعات الأخرى؟»[13].

وبعد خمسة عشر عاماً من ذلك وجدت ليلى أبو لُغُد أن من الضروري توضيح أن الإسلام هو مكوِّن واحد فقط من تجربة النساء (البدويات)[14]» و»أن ليس من الممكن تفسير كل الحادثات والأوضاع بالرجوع إلى الإسلام».[15] واستطردت:

«تستدعي قصص هذا الكتاب توترات عديدة تتعلق بهذه الهوية: بين الممارسات ومبرِّراتها، بين المثاليات والسلوكيات، بين الوصفات المبسَّطة والتأويلات المركّبة، بين شعور الكونية وتعقيدات التجربة المحلية والفردية. والمرجوُّ هو أن تساعد هذه القصص على وضع خطٍّ بين الرجوع إلى التقاليد الإسلامية وبين كونها محدداً»[16].

ويتَّصل بالمبالغة في إضفاء التميُّز على الإسلام في الدراسات النسائية الشرق أوسطية، وفي (العالمثالثية) بصورة عامة، فرضية القمع، التي شكّكت فيها لازرق La-reg في عملها حول النساء الجزائريات[17]. إذ يمكن المجادلة بأنه لا توجد مجموعة أخرى من نساء الشرق الأوسط حُكم عليها بدور الذوات المجهضة كهذه المجموعة. فقد استخدمت هؤلاء النساء كرموز للثورات الفاشلة، ونُظِر إليهن كمسوخ للأنثى الواحلة في ثقافة غامضة وغير متجددة[18].

لهذا أعلنت النساء الناشطات الفلسطينيات أثناء الانتفاضة، مراراً، «لن نرجع للخلف، لن نصبح جزائر أخرى»[19]. وقد سجلت قلك Gluch أنها ارتاحت في دواخلها عندما أضفن بسرعة مقطعاً يقول: «وإلا سوف نفجِّر انتفاضة أخرى —

للنساء»[20]. ومن الممكن أن تكون لناشطات الجبهة الإسلامية القومية تصريحات شبيهة.

فقد بدا، وهن يرفعن حواجبهن تعجُّباً من أسئلتي حول تجاوز الثورة للنساء آخر الأمر، وكأنهن افترضن أن كل أسئلتي موجهة نحو الإيحاء بأنهن قد يصبحن مثل النساء الجزائريات. فلقد استخدم كثير من الباحثين، في الغرب والشرق الأوسط على السواء، ناشطات، وأكاديميات، النساء الجزائريات كرمز لتحرُّر فاشل، وربما يكون ذلك أمراً منطقياً إذ كان المنطلق هو الاضطهاد.

إذ كثيراً ما تنبني افتراضات القهر في الدراسات النسائية الشرق أوسطية على مؤشرات ملتبسة ومشكوك في صحتها مثل الملبس (أي النقاب)، وجراحات الأعضاء التناسلية والجنسانية.

هذا وتعتبر بحوث النقاب مسألة إشكالية[21]. فهناك القليل جداً من مناطق العالم، إن وجدت، التي لا يزال يمثل فيها عنصر واحد من الثقافة هذا القدر من الرمزية للدارسين والمراقبين كما يفعل النقاب في الشرق الأوسط الإسلامي. فهو يجمع بين الإثارة والشهوانية، وعملية العزل، وعالم الحريم[22]، والتهميش، والتواضع[23]، والشرف، والعار، والتباعد الاجتماعي، والفصل النوعي الاجتماعي «الجندري»، وبالتأكيد دونية النساء. وقد تأثَّرت النسويات الشرق أوسطيات، خصوصاً اللائي تدرَّبْن على أيدي أوروبيين، أو على أيدي الإرساليات الأجنبية، أو درسن في أوروبا، بهذه الخلفيات، وتعاملن مع النقاب كرمز لقمعهن[24].

فخلال كل الثمانينيات وحتى التسعينيات ظهرت كلمة (النقاب) أكثر من أي كلمة أخرى في عناوين الأعمال الصادرة حول نساء الشرق الأوسط. ومن ثم تم إضفاء امتياز على النقاب سواء اختلف المؤلِّفون سياسياً أم لا. وسواء كانوا أوروأمريكيين أو محليين، ذكوراً أم إناثاً، متدينين أم لا[25]. فبغضِّ النظر عن وضعية الكائن، فإن صورة النقاب في حالة انتشار، وهي حالة من الانتشار، بحيث إن:

«فعل الملاحظة والإدراك الثقافي يماثل عملية إزاحة النقاب من أجل فهم معيَّن لتلميحات ورمزيات الثقافات الأخرى، بدلاً من فرض معانٍ على مثل هذه الرمزيات من وراء العزلة الناتجة عن النقاب الثقافي للمرء ذاته. لفترة طويلة

جداً قَبِل المراقب الغربي المعتاد على التحديق، بقتامة، من خلال نقاب، الظلال الغائمة على أنها الموضوعات الملموسة للواقع»[26].

حتى لو قَبِل المرء ما يقال عن إن النقاب يوفِّر معلومات مهمة عن نساء الشرق الأوسط، فإن إضفاء الامتياز عليه ينحو إلى تعميم هذه المعلومات. ولكن السؤال يتعدَّى ارتداء النقاب من عدمه. ذلك أن نوع النقاب، والمناسبة التي يتم ارتداؤه فيها، وتصنيف المجموعة التي ترتديه (الطبقة، المنطقة، نوع المهنة)، والسياسة وراءه (كما هو الحال في إيران)، جميعها متغيِّرات مثيرة لم تخضع إلا نادراً للتحليل.

وسواء كان ارتداء النقاب بغرض تفعيل العزلة (البعد الاجتماعي عن الرجال)، أو لتقديم إفادة عن الجنسانية (ضبط اجتماعي)، أو تأكيد الالتزام بالإسلام (زي محتشم للنساء والرجال)، وسواء كان نوعاً من الموضة أو زيّاً وطنياً (أحياناً لمدافعة الطرائق والقيم الغربية كما في إيران)، أو لأنه، ببساطة، عملي واقتصادي أكثر من غيره من الأزياء (لأنه يستخدم موادَّ محليةً بدلاً من المستوردة)، فنادراً ما يُستكشف السبب في ارتداء النقاب. إضافة إلى ذلك تستخدم كلمة النقاب دون تمييز لوصف أزياء تتفاوت من حجاب معتدل (زي إسلامي محتشم، يمكن أن يكون تَنوُّرة وأكماماً طويلة مع طرحة في الرأس)، إلى غطاء كامل (زي يغطّي كل شيء من الرأس إلى القدمين، ولا يكشف إلا العيون مع جوارب)، إلى عباءة أو دِثار مع غطاء شفّاف للوجه.

هذه موضات مختلفة من الملبس دولياً وداخل الدولة الواحدة، وبين الطبقات، وتختلف بين الريف والحضر، وفقاً للدين، والطائفة أو الإثنية. ما هو أكثر أهمية هنا أن الاختيار يكون للمرأة، وقد يعكس حياتها اليومية. في الفيلم الوثائقي (الثورة المنقّبة)، تفسِّر مصريات تبنِّيهن الطوعي للزي الإسلامي المحتشم (الذي يتغيَّر كثيراً في الفيلم)، من حيث درجة التزامهن العقدي، وقوة إرادتهن، وتصميمهن، بالإضافة لعوامل أخرى مثل الموضة، والحالة الاقتصادية وسهولة الحركة في الوظائف البدنية.

لمدة قرن الآن، لبست معظم النساء المسلمات في السودان الشمالي قماشاً شفافاً فضفاضاً، تلفُّ به المرأة جسدها يعرف بالثوب، تلبسه النساء في الأماكن العامة، أو في وجود الرجال الأغراب في البيوت، واعتادت بعض النساء على تغطية وجوههن بجزء من الثوب، ولكن الإشارة الشائعة لهذا الثوب بـ(النقاب) تسمية خاطئة.

وتختلف الأسباب التي تقدِّمها النساء للبسهن كاختلاف الأسباب المذكورة أعلاه، كما توقَّفت كثير من النساء عن لبس الثوب في الفترة الأخيرة. ويعتبر الثوب الآن ليس أكثر من (الزي الوطني) المحتشم لقطاع كبير من السكان، وزي الحفلات والمناسبات لبعض نساء الطبقة الوسطى في المناطق الحضرية.

وقد اختارت أقلية من الإسلاميات الحجاب، الذي يختلف في درجة حدته بدلاً من الثوب. وأعطتني النساء أسباباً كثيرة للبسهن الثوب تتدرج من «أسباب دينية» غير محدَّدة وصولاً إلى «أنه أرخص ومتوافر أكثر من الثوب»، الذي يبلغ طوله إحدى عشرة ياردة من القطن المستورد ذي التكلفة العالية. وبالنسبة لكثيرين يعتبر الثوب الآن تقدُّمياً وحديثاً مقارنة بالحجاب الذي يعترض عليه بعض السودانيين بوصفه فكرة مستوردة.

ولم يحدث إلا نادراً أن قيل لي إن الغرض من لبس الثوب أو الحجاب هو إخفاء أو عزل النساء، أو إن وظيفة هذا النوع من الملبس هي كبح الجنسانية. فقد ذكرت النساء «احترام الذات» و«الاحتشام» و«حماية النفس» من الرجال الخبيثين (الأغراب)، وركَّزن دائماً على الطبيعة الطوعية لخياراتهن في الملبس. وقد تغيَّرت استعمالات الثوب والحجاب والمواقف منهما تاريخياً، واختلفت ديموغرافياً، إضافة إلى ذلك تُضخِّم الخيارات الفردية، هذه التغييرات[27]. هذا وتوحي حجة لازرق بأن الصمت هو إفادة ثقافية بليغة بإمكانية النظر للحجاب أيضاً على أنه شكل من الصمت البليغ[28].

كانت واحدة من ردود الفعل على الصيغة التي تقول بأن النقاب يعادل الإذعان، ظهور النساء المنقبات كعضوات ناشطات في المجتمع، بما في ذلك السياسة. وقد أعطتنا زهور وماكلويد، مثلاً، أعمالاً موحية ولكنها مختلفة جداً، تحاول كسر القالب، بإظهار نساء منقبات منخرطات في المقاومة، والاحتجاج، وتقديم المساعدة[29]. غير أن النزعة العامة الجديدة تقلِّل من أهمية النقاب، أو تتجاهل ذكره كلياً[30].

أما الصيغة الأخرى من السلوك الثقافي التي يستخدمها الباحثون ليرمّزوا بها إلى الوضع المتدني للمرأة في الشرق الأوسط، فهي ختان الإناث، وهو مصطلح يشير إلى عدد من جراحات الأعضاء التناسلية (يشير إليها الغربيون والشرق أوسطيون، الآن وبصورة متزايدة، بمصطلح أكثر شحناً هو «تقطيع الأعضاء التناسلية الأنثوية»[31]).

وصاحب الفزع الشديد اكتشاف الغربيين لهذه العادة التي تجد، بلا شك، انتشارها الأوسع في السودان[32].

إن ربطنا لهذه العادة، عن طريق الخطأ، بالإسلام، والذي أدّى بدوره إلى تعميمها على الشرق الأوسط بمجمله، قاد إلى تنميط إضافي للنساء في المنطقة، وربط -بصورة لا فكاك منها- بين الإسلام وقضايا الجنسانية ودونية النساء[33]. غير أن عدم صحة هذا الربط تتضخّم بإغفال جزء من الدارسين والناشطين في مجال ختان الإناث لمعلومات حول إجراء مثل هذه الجراحات للأعضاء التناسلية، على نساء في الولايات المتحدة، في هذا القرن العشرين.

«عكست مواقف الأطباء تجاه النساء قلقهم من تحرُّر النساء وتغيير الأدوار الجنسية. فقد ظهر تخصُّص أمراض النساء والتوليد، إلى حد كبير، كرد فعل لتحرُّر الإناث. واستمرَّ معه التأكيد القوي على الجراحة في ممارسات تخصّص التوليد الأمريكي. وكان القصد من العمليات الجراحية، وإزالة البظر وإخصاء النساء، إعادة فرض الأدوار الجنسية التقليدية (يستبطن مصطلحا [إخصاء] و[ختان الإناث] أن النساء أصبحن رجالاً)»[34].

إن أول طرح بليغ لتداخُل موضوعات التنقُّب، والجنسانية، والدونية والإسلام، والشرق أوسطية والبحر متوسطية مع النموذج الثنائي لـ(الشرف والعار) جاءت في مجموعة بيريستياني Beristiany[35]. منذ ذلك الوقت كثيراً ما تمّ تأطير تأويلات العلاقات النوعية الاجتماعية«الجندرية» في أشكال المثاليات السلبية كالعفة، والعذرية، والأنثوية للنساء، بينما اتخذت بالنسبة للرجال المفاهيم الأكثر إيجابية كالشجاعة، والخشونة، والانتقام، والرجولة والأخـوُّة. وعندما نتفحص البحوث النظرية والإحصائية حول البحر الأبيض المتوسط، وجنوب أوروبا، والشرق الأوسط يتّضح لنا أنه من المفترض أن يشكِّل قانون الشرف والعار نظم القيم السائدة في المجتمعات المحلية الصغيرة[36].

ولقد استلف الباحثون، الذين كتبوا خلال تلك الفترة، في أحيان كثيرة هذا النموذج من غير نقد. أما كتابات الباحثين في إطار الأدبيات الجديدة (وسنناقش بعضها فيما يلي) فإنها تساعدنا في التعرُّف على التنوع، والتغيُّرات، والديناميات

التاريخية والسياسية وأشكال المقاومة. وكما ذكرت جوزيف Joseph «لن نتمكّن من فهم السياق الضروري لتقييم وضعية النساء في المجال السياسي اليوم إلا إذا فهمنا بوضوح خصوصية دول الشرق الأوسط، وطبقاته وتكويناته الأيديولوجية»[37].

دراسات نسوية عن الشرق الأوسط

في مقابل هذه الخلفية ظهرت توجهات تقدمية جديدة في كتابات –أعدّها في معظمها أنثروبولوجيون نساء– حول النساء في الشرق الأوسط[38]، وسنرى فيما يلي أن الأدبيات السودانية تقدم هذه الاتجاهات بطرائق مهمة.

فبحلول الثمانينيات ظهر تحوُّلان مهمّان في حقل كان في البداية يُقصي النساء كلياً، وعندما مثّلهن قدّمهن فقط كمنغلقات في مؤسسات اجتماعية مثل القبيلة، أو مجموعات الأقارب. يتكوَّن الاتجاه الأول من دراسات تركِّز على الكيفية التي تُغيِّر بها النساء وجه المجتمع (مثلاً من خلال دخولهن قوة العمل بأعداد كبيرة، ومن خلال تأثيرهن على السياسة الوطنية، ومن خلال مشاركتهن في الحركات الاجتماعية). بكلمات أخرى، وجزئياً كرد فعل للتغييرات التي حدثت في الخطاب النسوي العالمي بدأ النظر للنساء كصاحبات أدوار. ومنذ بواكر الثمانينيات ظهر توجُّهٌ ثانٍ، أشير أنا إليه بـ(الإثنوغرافيا الجديدة)، والذي هو خليط من الإثنوغرافيا النقدية وخصوصية ثقافية أوسع[39].

عادة هناك مؤشِّرات لنضوج حقل دراسي: أولاً ظهور مجموعة من المختارات المؤسسة نظرياً، وثانياً: تحويل البشر؛ موضوعات الدراسة، إلى فاعلين. في الحالة الأخيرة بدأت النساء الشرق أوسطيات يَكُنَّ، بالنشر وباللغة الإنجليزية، هُنَّ الراويات لحيواتهن الخاصة[40].

وبحلول عام 1988م شهدنا مجموعة مختارة صدرت باللغة الإنجليزية، حرَّرتها وأعدتها نساء عربيات، كان أكثرهن لا يزال يعيش في الشرق الأوسط آنذاك. وكان ذلك السِّفْر هو الأول الذي تحرِّره سودانية، وللمرة الأولى تفوَّقت كاتبات من مصر والسودان، بإعدادهن لما يقارب من نصف مقالات الكتاب. ويستعرض كتاب (نساء العالم العربي) مساهمات من سبع مناطق، ويعبِّر بلا شك عن موقف نسوي[41].

وتَلفِتُ مجموعة المقالات النظر أيضاً في اختيار موضوعاتها. فمقالان فقط من

جملة مقالاتها الأربعة عشر لهما علاقة بالإسلام، وواحد منهما بصورة غير مباشرة للغاية (أعدّته عالمة الاجتماع المغربية المتميِّزة فاطمة المرنيسي). يؤكِّد هذا السِّفْر بأن هناك في حياة المسلمات ونساء الشرق الأوسط ما هو أكثر من الإسلام والنقاب؛ على وجه التحديد مشاكل حياتهن المادية، خاصة فيما يتعلّق بقضايا الصحة. وتتدرَّج الأوراق «من التأمل الفلسفي [المرنيسي] إلى التدقيق الإحصائي [ريما صبّان] من لبنان، إلى تجارب شخصية من الدرجة الأولى [مقالة فياكمان وأودين عن فلسطين]»[42]، كذلك يتدرّج السياسي من الليبرالي إلى الماركسي الكلاسيكي [مقالة فاطمة بابكر محمود عن السودان].

وبعيداً عن أن تكون معالجة أحادية للعالم العربي ونسائه، تتضمَّن المجموعة تباينات حادة. على سبيل المثال تتعارض حالة الضحية التي تَسِمُ كتابات نوال السعدواي تقابلياً تقريباً مع اقتراحات المرنيسي بأن تكفَّ النساء العربيات عن الشكوى ويطلقن سراح الماضي. كما ترغب المرنيسي في وضع أحوال النساء العربيات في السياق النسوي العالمي، معلنة على سبيل المثال، بأن «ما يميِّز النظام الأبوي في العالم العربي عن معظم المجتمعات، ليس هو الشكل، وإنما استدامة هذا النظام كنموذج ومثال غير قابل للاعتراض، بينما نجده في مجتمعات أخرى مفتوحاً للنقاش»[43].

ولا تتخذ الأدبيات النسوية حول نساء الشرق الأوسط نمطاً موحَّداً معرفياً، أو أيديولوجياً، أو نظرياً. فلا يزال هناك أولئك الذين يكتبون في الإطار الفلسفي للنسبية الثقافية[44]، بينما يكتب آخرون بصورة أكثر اعتذارية، وآخرون في إطار مرجعية نسوية كونية لدونية المرأة[45].

في هذا الإطار فإن واحدة من أنشط مدارس الفكر النسوي، التي انبثقت من نساء الشرق الأوسط أنفسهن، هي المدرسة التي تستقصي قواعد تحرُّر المرأة المضمّنة في القرآن، والحديث والشريعة. فقد استكشفت المرنيسي النصوص الأصلية في جهد لقلب التفسيرات التقليدية رأساً على عقب[46]. كذلك استخدمت صباح [اسم مستعار] طريقة مختلفة ودرست خطابين مختلفين؛ الخطاب الديني ـ الشهواني والآخر الأرثوذكسي. وبإثارتها للسؤال حول «لماذا كان الصمت، وقلة الحركة،

والطاعة هي مقاييس الجمال في المجتمع الإسلامي؟»[47] وجدت أن جسم المرأة يُصوَّر على أنه مُنتج لمتعة الذَّكَر في الخطاب الديني - الشهواني، وكمُنتِج للقوة المقدسة للذَّكَر في نظيره الأرثوذكسي. ومن ثم كان فصلها الختامي عن جمال المرأة للخيال الجامح للذَّكَر، المرأة واحدة من تلك الإبداعات النسوية الخلاقة[48].

وخطت ليلى أحمد بمسحها التاريخي عن (النساء والنوع في الإسلام)، الصادر عام 1992م، خطوة أخرى للأمام في الدراسات النسوية الشرق أوسطية[49]، إذ تضمّن البصمة المهمة لليلى أحمد، وهي استكشاف العلاقة التنافسية بين النساء المسلمات والنسوية الغربية.

كذلك ظهرت مؤخَّراً موضوعتان مهمتان ولكنهما متباينتان في أدبيات علم الاجتماع هما: (1) تكامل النوع الاجتماعي«الجندر» والسياسة [الاقتصاد والسياسة الكونية] و(2) الإثنوغرافيا الجديدة[50]. ويعتبر (مشروع الشرق الأوسط للبحوث والمعلومات MERIP)، أهم وأوّل صحيفة أمريكية يسارية عن الشرق الأوسط، هي إحدى الدوريات الأساسية التي طوّرت الموضوعة الأولى. وقد ثابرت افتتاحية هذه الدورية على استكشاف القضايا الخاصة بالنساء العاملات في المصانع، والعاملات المهاجرات، والتقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل.

ولكن حتى في إطار الدراسات النسوية ظلت هناك مشاكل عالقة، فقد قامت النسويات الشرق أوسطيات أنفسهن باستبعاد أصوات موضوعاتهن. وصارت معظم الباحثات يتحدَّثن نيابة عن النساء اللائي يقمن ببحثهن. وكما ذكرت سها عبد القادر، في مراجعة لبحث عن النساء في الشرق الأوسط، «بدلاً من الجدل حول ما إذا كان الإسلام مفيداً أم محدِّداً لأدوار النساء، فقد يكون من الأفضل دراسة أي عناصر الدين تمارس النساء، وما هي تلك التي يرين أنها مهمة لحيواتهن»[51]. ومن ثم، فحتى الأنثروبولوجيات النسويات كثيراً ما نسين عناصر من نسويتهن، والعملية المؤدية إليها (إعطاء صوت) عندما يكتبن عن الشرق الاوسط.

وبحلول أواخر السبعينيات ظهر عدد من الإثنوغرافيات الجديدات (على سبيل المثال مخلوف، وويكان، والتركي، ودورسكي، وأبولغد)، كتبت بعضها نساء الشرق الأوسط، أو من كانت لهن علاقات قربى لصيقة بهن[52]. رأينا في

بعض هذه الكتابات ابتعاداً عن الحديث نيابة عن النساء، وتقديم النساء ليتحدّثن عن أنفسهن[53]. وتظهر هذه الدراسات ترقيّاً متصاعداً في استخدام الشخصي كمعبِّر عن قيم وأيديولوجيات المجتمع. فقد بدأت النساء يظهرن ككائنات حقيقية: كأفراد، وكأعضاء قربى وكمجموعات اجتماعية متجاوزة للقرابة.

وربما كان (نساء ديه كوه) لفريدل Friedl[54] هو العمل الأنثروبولوجي الحديث الأفضل الذي يطرح عملياً استخدام الشخصي لإماطة اللثام عن المجتمع، وذلك عبر أصوات النساء أنفسهن. إذ يستخدم فريدل قصص النساء القرويات الإيرانيات ليلقي الضوء على عمليات الحمل، واستعمال المكان، والعقم، والثروة، والفقر، والخطوبة، والزواج، ومشاكل الزوجية، والاغتصاب، والأحداث اليومية. ولكن، في محاولتها ألا تتدّخل كمُيسِّرة أو كأنثروبولوجية، لم تلجأ فريدل إلى الممارسة الإثنوغرافية المعتادة القائمة على القصة الخيالية، رغم هجرها لأشكال الإثنوغرافية التقليدية. ومن ثم ظهرت بورتريهات غير محدَّدة لنساء يتواءمن مع ظروف حياتهن المادية والاجتماعية، فنساء ديه كوه يظهرن عصياناً، ومقاومة، وبراعة مشهودة في التفاوض.

إن التاريخ النسوي الشفاهي، وعلم الاجتماع، والسيرة الذاتية هي التي تميِّز الدراسات النسائية للشرق الأوسط في الثمانينيات والتسعينيات. واحد من الأعمال اللافتة في هذا الإطار هو ذلك العمل النادر، والمكبوت عاطفياً، الذي يقدِّم نظرة داعمة لحياة امرأة من البربر، والآخر هو عبارة عن توثيق لذكريات (أميرة عربية من زنجبار)[55]. ثم ظهرت من بعد ذلك أعمال أخرى كثيرة جعلت الدراسات النسائية الشرق أوسطية واحدة من الدراسات الأكثر نشاطاً في التاريخ الشفاهي النسوي.

ولا يقتصر دور الإثنوغرافيا الجديدة، والتواريخ الشفاهية، والسير الذاتية على إعطائنا إفادات حول حياة النساء اليومية، ولكنها يمكن أن تكون أيضاً مفيدة في تحليل مفاهيم مختلفة للإدارة الأسرية، وللآليات والإستراتيجيات المتعدِّدة للتعامل مع الأيديولوجيات، والتفاعلات الفردية المعقدة مع الدين —من الالتزام اليومي إلى الفكر الأيديولوجي— وديناميات النوع الاجتماعي«الجندر»، كما يرمز إليها العزل والنقاب، والأفكار المتعلِّقة بعلاقات القرابة، والمعلومات عن ترابط النساء. كذلك قادتنا هذه الأعمال إلى أفكار جديدة حول الأدوار السياسية/العامة لنساء الشرق الأوسط.

موضوعة نسوية: النساء كفاعلات سياسيات

في العادة فإن الرجال هم من يتم تصويرهم كفاعلين سياسيين في التحليلات المتعلقة بالتراتبيات والعمليات السياسية، والتقسيم الطبقي، وإستراتيجيات المقاومة (بما في ذلك المشاركة في الحركات الاجتماعية). ولكن هذا تم تضخيمه في دراسات الشرق الأوسط، إلى أن غيَّرت البحوث الحديثة عن النساء الشرق أوسطيات هذا الوضع.

وقد جاء أحد الاختراقات الأهم في عام 1986م، عندما صدر العدد الخاص من (مشروع الشرق الأوسط للبحوث والمعلومات MERIP) حول (النساء والسياسة في الشرق الأوسط)[56]. وتناول موضوع ذلك العدد: المستويات والأنواع المختلفة للنشاط السياسي، وليس فقط برفع شعار (المجال الخاص)، مع نساء يمارسن فقط سلطة سياسية غير رسمية عبر أزواجهن، وإنما نساء منخرطات في نفس النشاط السياسي الذي يمارسه الرجال، ولسن مقيَّدات بسلطة غير رسمية حصلن عليها بالنميمة والأغاني السياسية»[57].

وكانت جوزيف قد حلّلت الطرق المختلفة التي استُعملت في تعبئة النساء في الشرق الأوسط، وأبانت كيف فسَّرت النساء أنفسهن، والرجال، والدولة هذه الطرق. ولقد أكدت أن «النساء أصبحن مادة للتعبئة، وأهدافاً لبرامج الأعمال السياسية، وكتلة يتم لحامها وتشكيلها كمواطنات أو تابعات سياسيات»[58]، وتساءلت: ماذا لو أن طبيعة المشاركة السياسية للنساء كانت مختلفة؟، لو أن المبادرة جاءت من الدولة (كما في تركيا والعراق)، أو من الحركات الوطنية (كما استعرضتها بيتيت (Piteet) في مقالتها عن الفلسطينيات)، أو الأحزاب الشيوعية (مقالتي عن السودان)، أو عبر تمرد عضوي (كما في دراسة تكر (Tucker) عن مصر وهيجلاند (Hegland) عن إيران)؟.

لقد استكشف مقالي: (جناح النظام الأبوي) فرص الاستخدامات «التقليدية» للثقافات لتحريك النساء ضد اضطهادهن كنساء (وهي موضوعة طورتها إلى مدى أبعد من هذا العمل)[59]. فهذه الدراسات جميعاً حلّلت علاقات النسوية والقومية، والاشتراكية، والدولة.

واليوم لا تحتوي الأدبيات فقط على دراسات عن المرأة الفرد كفاعلة سياسية، وإنما

أيضاً كقائدة وبطلة. ففي تحليلها للعلاقة بين الحركات النسوية والتحول الاجتماعي، رسمت نيلسون (Nelson) صورة شخصية عن النسوية المصرية درية شفيق، وهي ناشطة عملت طوال الفترة من عام 1945 - 1957م من أجل الحقوق السياسية الكاملة للنساء[60]. وقد أسّست درية شفيق صحيفة (بنت النيل)، وهي أول صحيفة نسوية عربية صدرت بالعربية بعد الحرب العالمية الثانية، وكوّنت بعد ذلك حزباً سياسياً بالاسم نفسه. وفي عام 1948م نظمت شفيق مظاهرة بغرض أن تستولي النساء على البرلمان[61]. ولقد ظلت طوال حياتها تنظم حملة بعد أخرى، وتعمل على تنظيم الآخرين، كما انخرطت في أعمال فردية أخرى من العصيان والمقاومة.

وكانت منشطية درية شفيق تكاد تكون غير معروفة للرأي العام المصري والدولي قبل عمل نيلسون، مثلها في ذلك مثل معظم الأنشطة السياسية للنسويات من النساء المصريات في العقود ما بين هدى شعراوي ونوال السعداوي[62].

كذلك تحتوي مقالة كتبتها المسيري على كنز من البيانات المذهلة عن المرأة كقائدة. فقد قامت بتحليل دور الفُتُوَّة (جمعها فتوات)، وهي كلمة تستعمل للرجل القوي الجريء، ولكنها قد تحمل أيضاً معنى التوجُّه الديني أو المستخرج عن القانون. قالت المسيري «حسب التعريف فإن الفتوات هم من الذكور الشباب، ولكن كانت من بينهم عدد من النساء الفتوات مثل عزيزة الفحلة من المغربلين»[63]. وكان هؤلاء الفتوات هم أبطال الأحياء الشعبية، وكان أهل القاهرة يتوقّعون منهم كرؤساء أو حراس أن يكونوا مثالاً للضخامة والقوة والخشونة. لذلك انعكست هذه الصفات على ألقاب بعض الفتوات مثل الفحل الكبير، الظلط، والحصان، وأوردت المسيري وصفاً لعزيزة الفحلة أخذته من مذكرات محمود المليجي، فقالت:

«رأيت عزيزة الفحلة التي كانت رأس فتوات المغربلين، وقد كانت امرأة عملاقة، وذات قوة خارقة. كانت تلبس حول ذراعها أطناناً من الذهب (أي الأسورة)، وكانت ضربة واحدة منها كفيلة بصرع أي رجل وطرحه أرضاً، أما ضربة رأسها فتفلق الحجر. وكانت عزيزة متزوجة من رجل يدعى الفحل الكبير، والذي كان عادة ما يتدخل لمساندة زوجته في أي شجار، ولكن كان ذلك نادراً ما يحدث، لأن عزيزة كانت قادرة على الفوز في أي شجار ينشب دون مساعدة. وعندما أصبحت

واحدة من أتباع عزيزة، تعلمت درسي الأول في الفتونة»[64].

وتعتبر الإثنوغرافيا التي كتبتها بيتيت عن النساء الفلسطينيات أثناء المقاومة (1968 - 1984م)، واحدة من الأعمال الأنثروبولوجية الأوسع تأثيراً، التي صوَّرت المرأة كفاعلة سياسية، بل بطلة، وواحدة من أكثر الأعمال تأثيراً على مقاربتي في هذا الكتاب[65]. فهي تركِّز على ثقافة المقاومة (الوطنية)، أي المقاومة كثقافة. كان هدف بيتيت هو دراسة كل من «المرأة العادية» والناشطة السياسية في معسكر شاتيلا للاجئين؛ نمو وعيهن السياسي والنسوي، عملية تعبئتهن للانضمام لمنظمات، العمل المعين الذي يؤدِّينه، وتداعيات هذه المنشطية السياسية على مفاهيم النوع الاجتماعي«الجندر» وعلاقاته.

تبدأ بيتيت بمقدمة عن فلسطين ما قبل عام 1948م، ولكن جوهر العمل يعطي تجربة المنفى في لبنان، ثم تقدِّم وصفاً لحركة النساء الباكرة وعلاقتها بالحركة الوطنية. غير أن الجزء المهم للدراسة الحالية هما الفصلان اللذان تستكشف فيها بيتيت أشكال الوعي المختلفة (الطبقي، القومي، والنسوي)، وتحوُّلاتهما خلال الأزمات، والتعبئة التي تتم للنساء خلال هذه العملية[66].

وتربط نظرية بيتيت بين الاقتصاد السياسي، والممارسة والأيديولوجيات الثقافية. كذلك تحتوي مناهجها ملاحظة المشارك، جمع تواريخ الحيوات، والمقابلات المتعمقة. وتنبثق النغمة الأصلية، جزئياً، مما وصفته بـ(اللقاء الإثنوغرافي)، حيث يزداد التعاطف مع الآخر في ظل الخطر. ونسجت بيتيت، ببراعة، بين الرواية التاريخية، والوصف الثقافي، ولوحات الحياة اليومية مُستخدِمة شهادات النساء أنفسهن.

وتواجهنا الدراسات الفلسطينية بتحديات نظرية ومنهجية، فمن الصعوبة بمكان، على سبيل المثال، تحليل ثقافة منشطية جغرافياً وتعيش تحت التهديد العسكري. ولكن دراسة بيتيت أبرزت أيضاً التعقيد الذي تواجهه ثقافة المنبوذين عندما تقدِّم نفسها، أي عملية تحويل ثقافتك إلى موضوع لجزء من أجندتك السياسية، وكذلك جدلية الرغبة في أن يعرف الناسٍ الأجندة، يصحبها الخوف من أن تستعمل هذه المعرفة ضدك. في الحقيقة تلتقي التحفظات التي أوردتها في الفصل الأول مع النقد الذاتي لبيتيت حول إجراء البحوث وسط ثقافة تعرضت للإنكار والمصادرة[67].

ولذلك، وبينما تضع بيتيت النساء في مركز عملها، إلا أنها بارعة في إدماج النوع الاجتماعي«الجندر» في السياق الأوسع. ولكن، ومثلما هو الحال مع أعمال كثير من النسويات، بما في ذلك عملي هذا، هناك توتر بين رسم صورة المعاناة (عملية التحويل إلى ضحية) التي تمر بها النساء، وبين إبرازهن كتابةً كنساء قويات، قادرات على البقاء، وفاعلات لا يمكن الاستغناء عنهن. إن إثنوغرافية بيتيت عن النساء الفلسطينيات، كدراسة متكاملة حول الطبقة والثقافة، تظلٍ واحدة من الدراسات القليلة ضمن الدراسات النسوية الشرق أوسطية، التي لا تركز على الدين (الإسلام تحديداً) على أنه المحدِّد لمجمل الثقافة، أو المحرِّك الخفي لسلوك النساء.

تتناول بيتيت الكثير من الأسئلة المهمة حول النوع الاجتماعي«الجندر» والتغيير الاجتماعي. على سبيل المثال، أعطت الدليل على أن النضالية المتصدية، كثيراً ما تكون لها تأثيرات وتداعيات غير متوازنة على أوضاع النساء، وأنه مع انحسار الآليات التقليدية للتحكم (الفصل، مثلاً)، يمكن أن تنشأ آليات جديدة (التوبيخ، مثلاً) لإدامة الهيمنة أو إعادة إنتاجها[68].

غير أن الإسهام الأعظم لبيتيت في أدبيات التغيير الاجتماعي، وفي عملي هذا، إنما هو تحديدها للأشكال المختلفة للوعي السياسي النسائي. فهي تسير على خطى أفكار المؤرخة تيما كابلان (Teema Kaplan)، وتميز بين الوعي الأنثوي والنسوي. وكانت كابلان في أعمالها -من شاكلة دراستها لحالة الفصل الجمعي للمرأة في برشلونة- قد طوَّرت نظرية للنساء كوسيط في الحركات الاجتماعية[69].

«إن الوعي الأنثوي، أي الاعتراف بما تتوقّعه طبقة، وثقافة، وحقبة تاريخية محددة من النساء، يخلق إحساساً بالحقوق والمسؤوليات التي تولِّد بدورها قوة دافعة للفعل مختلفة عما تسعى النظرية الماركسية والنسوية بصورة عامة، لتوضيحه.. فصاحبات الوعي الأنثوي يقبلن النظام النوعي الاجتماعي«الجندري» لمجتمعهن»[70].

لذلك فإن مقارنة الوعي الأنثوي بالنسوي يمكن أن تجنِّب المرء إقحام النموذج النسوي، بينما يتمكّن في الوقت ذاته من رسم الخطوط الفاصلة بين أشكال الوعي.

لقد اقتنعت الكاتبات النسويات، منذ الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات، بالحاجة إلى شحذ وسائل تحليلنا لتفسر «إعادة التوكيد الثقافي» وسياسة الهوية في

شكلها النسوي. فكثيراً ما أدارت الظواهر السياسية الحديثة المعايير التقليدية لما هو الثوري والمحافظ، رأساً على عقب، فضلاً عن التعريفات الغربية التقليدية الملتبسة للنسوية، وإعادة التقييم المفروضة للعلاقات بين الاشتراكية/ الشيوعية/ والقومية/ والإسلاموية، وهي جوهر هذا العمل، وتعتبر مخدم واحدة من بين أولئك الدارسات اللائي يؤكدن أن الطبقة ذابت، تحليلياً، في الثقافة، وأن هناك ضرورة لإبقاء تحليلاتنا في إطار الرأسمالية العالمية[71].

تحدّيات الإثنوغرافيا الجديدة

من الصعب جداً تناول موضوع متعلق بالإسلام، والجنسانية، والفصل بين الجنسين، وارتداء النقاب، ومفاهيم الشرف والعار، دون أن نرتكب خطايا آبائنا وأمهاتنا. في المقابل فإن إعادة تقديم التقاليد الشفاهية تجنِّبنا معظم المطبات المعتادة التي وقعنا فيها من قبل. فهذا النوع من البحوث ليس وسيلة حيوية للتعبير الأدبي، ولكنه أيضاً منهج إثنوغرافي لاستكشاف علاقات النوع الاجتماعي«الجندر»[72].

في كتابها (أحاسيس منقبة)، الذي يستند على إقامتها لمدة عامين مع النساء البدويات المصريات من مجموعة أولاد علي، تقترح أبولغد طرائق للنظر للنقاب ولعزل النساء تعكس حساسية أعلى[73]. فبالنسبة للبدو من أولاد علي تتعلّق الروابط النسائية التي تدمج عوالمهن إلى حد كبير بمعاناتهن المشتركة وتوقهن (للرجال)»[74]. ومع أن النساء مفصولات عن الرجال، ومتوجِّهات إلى النساء الأخريات، إلا أنهن نمّيَن روابط وجدانية عميقة مع الرجال، كشفت عنها بصورة أساسية، الأشعار النسائية، ضاربات، هكذا عرض الحائط بالتيار الثنائي التبسيطي المعتاد عن نساء مفصولات عن الرجال، فأبولغد تقدِّم دراسة أكثر تكاملية للنوع، لأنها دراسة تحتوي على وجهات نظر للنساء عن الرجال[75].

وتنهج أبولغد الاتجاه نفسه فيما يتعلَّق بثنائية الشرف والعار، وتقدم تفسيراً للحشم (Hashma) فتقول:

«إن الذين يجبرون ويتعرّضون للإكراه من أجل الخضوع (للقواعد الاجتماعية) يتعرّضون أيضاً للاحتقار بسبب خضوعهم هذا. أما الذين يرضون بها اختياراً فهم الشرفاء. لذلك فلكي نفهم طبيعة ومعنى الانطباع

الاختياري، يجب أن نستكشف مفهوم الحشم، فهو بوصفه ربما المفهوم الأكثر تعقيداً في الثقافة البدوية، يحتل مركز القلب من أفكار الفرد في المجتمع... فهو في أوسع معانيه يعني الحشمة[76].

هذا التفكيك لمعنى الحشم قاد أبولغد إلى تفسير طريف وفريد لارتداء النقاب:

«إن أفضل اختبار لصلاحية هذا التفسير للحشم —أن كبح الجنسانية يتساوى مع الاحترام— هو قدرته على تفسير ظاهرة ارتداء النقاب. فالبدويون يعتبرون أن ارتداء النقاب موازٍ للحشم.. رامزاً للخجل الجنسي، بينما يعمل على إخفائه، فارتداء النقاب هو التعبير الأبرز عن الاحترام المتواضع»[77].

وكما سبقت الإشارة أعلاه، يُفسَّر ارتداء النقاب، عادة، كرمز لدونية المرأة، وهي وجهة نظر تتعارض مع بعض الأعمال الحديثة والتي تحظى باحترام مثل عمل أبولغد. إذ يمكن النظر للنقاب، ببساطة، (وكما تعتبره معظم النساء في الشرق الأوسط) على أنه إعلان عن الاحترام المتواضع، وهو ما يمكن أن يعبر عنه الرجال أيضاً. كذلك يمكن النظر إليه على أنه طريقة للتواصل، مثلاً أن المرأة جميلة، ومتواضعة، وذات شرف، وهو أيضاً رمز مرئي أساسي للمرأة المتزوجة (مثلاً في عمان)[78].

ويتيح لنا بحث أبولغد، الذي أجرته في مجتمع يقوم على الفصل بين الجنسين، أن نعيد التفكير في آرائنا حول الفصل بين الجنسين (وما إذا كانت هناك جوانب إيجابية فيها)، ودونية النساء (وأن ذلك قد لا يكون تصوّر النساء عن أنفسهن)، والروابط والعلاقات بين الإناث (وما إذا كانت تمنح النساء مصادر للقوة وتقدير الذات) والعلاقات النوعية الاجتماعية«الجندرية» في السياق الشرق الأوسطي (ما إذا كان يمكن التعبير عنها بصورة عاطفية). وبهذا لا تنسف أبولغد المفاهيم الخاطئة حول علاقات الذكور/الإناث في إطار الحياة البدوية في مصر فحسب، ولكنها تضع، أيضاً، ثنائية الشرف/العار في إطارها الثقافي النسبي.

أما في عملها الإثنوغرافي الثاني: (كتابة عالم النساء: قصص بدوية)، فتمنحنا أبولغد بحثاً، في الوقت الذي يعمل فيه عكس نفسه، إلا أنه يعيد اكتشافها أثناء هذه العملية. ومن ثم تخرج إلى السطح إثنوغرافيا تجريبية: منفتحة، وديناميه، ومتناقضة[79]، بالنسبة لأبولغد التي تعّرف نفسها على أنها «نصين» (عربية/أمريكية)، فإنه لا يمكنها

التهرُّب من تحديد المواقف[80]، ولا من قوة اللغة الأنثروبولوجية، الصادرة، كما هو الحال، عن الاستعمار[81] «العالم الذي أكتب منه لا يزال يملك قوة هائلة خطابية، وعسكرية، واقتصادية. وكتابتي يمكن أن تديمه أو تنخر في نسيجه»[82].

تحاول أبولغد أن تقاوم مفاهيم الخبز والزبد للأنثروبولوجي/الإثنوغرافي على وجه التحديد الثقافة والاختلاف (كما في الاختلافات الثقافية والصوت المختلف)، وكذلك ضد عناصر محددة ضمن النسوية الأوروأمريكية وافتراضاتها بأن التفسيرات والتحليلات الأكاديمية الغربية تفوق غيرها من المعارف.

تستخدم لعناوين فصولها على سبيل المثال مفاهيم نابعة من الاستشراق والنسوية الأكاديمية (البطريركية، التعدد الولادي، الشرف والعار) فقط لتقوّضها في القصص التي تليها. أما بالنسبة للإسلام -الذي ينتظر القراء الغربيون أن يكون المسيطر على الفضاء العام، والعنصر المحدد لحيوات النساء البدويات- فإن أبولغد توضِّح بصورة لا لبس فيها أنه مجرد جانب واحد من التجربة[83].

فأبولغد تطرح بعضاً من المآزق المنهجية في الإثنوغرافيا والنسوية النقدية الجديدة. إنها تعترف بمحدودية علم الأنثروبولوجيا الكلاسيكي، ولكنها تتساءل إن كانت هناك بعض طرائق الكتابة الإثنوغرافية، التي يمكن أن «تسجِّل بصورة أفضل السمات النوعية للحياة كما تعاش في هذا المجتمع»[84] لقد قررت أن تكتب إثنوغرافيا «بصوت مختلف» (على أصداء كارول جيليقان (Galligan Carol)[85]. إذ لن يكون كافياً كتابة الإثنوغرافيا بصوت النساء البدويات، ما هو أهم، أنها ستكون كتابة بصوت امرأة إثنوغرافية»[86]، ولكنها سريعاً ما تواجه حتى هذه المقاربة الأخيرة:

«في البداية، كان هناك عدم ارتياح من فكرة صوت الأنثى تحديداً، ثم تاهت [العملية] في الجوهرية الزائفة والعمى الثقافي. لقد أنجزت الأنثروبولوجيات النسويات عدداً كبيراً جداً من الأعمال الممتازة حول تعدُّدية التجارب النسائية، واختلاف الأنظمة النوعية الاجتماعية«الجندرية»، لكي يتصور أي شخص أنه قد تكون هناك (تجربة نسائية) أو (طريقة نسائية كونية)»[87].

لقد تطلّعت أبولغد حينها لكتابة «إثنوغرافيا نسوية»، ولكن «إذا كانت النسوية تحوي ضمناً شكلاً ما من المشروع التحرُّري المطبق على موضوعات الإثنوغرافيا، فإنها لا

تناسب [البدو]»[88]. فكما هو الحال مع كثير من مجتمعات العالم الثالث، تنظر النساء والرجال، على السواء، لأنفسهم على أنهم محبوسون في صراع مشترك من أجل البقاء، ويحتلون وضعاً أقل قوة بكثير مما عليه (عادة) الأنثروبولوجيات النسويات الغربيات.

لكل هذا، وباستخدام أفكار وأساليب ما بعد الحداثة (مثل «ظرفية كل المعرفة»)[89]، لدارسين مثل أيهوا أونغ، ومارنا لازرق، وساندرا موهانتي، وجياتري سبيفاك، ودونا هاراوي (Aiha Ong, Mariana Lazreg, Chandra Mohanty, Gayatri Spivak and Donna Haraway) تستقر أبو لغد في النهاية على كتابة إثنوغرافية موجّهة إلى عالم الدارسات النسويات مستمعاتها[90].

فتكتب في الجزء المعنون (كتابة ضد الثقافة) نقداً للإثنوغرافيا والتمثيل، تصف فيه كيف أدى التصميم الإثنوغرافي إلى اختراع «الغيرية» و«الاختلاف» فتقول:

«بالنسبة لي فإن الجانب الأكثر إزعاجاً في الوصف الإثنوغرافي إنما هو تهويمه، مثل الخطابات العلمية الاجتماعية الأخرى، في التعميمات... في العادة فإن هدفنا كأنثروبولوجيين هو أن نستخدم تفاصيل وخواصّ الحيوات الفردية لنصل منها إلى أنماط عامة. المشكلة هي أن التعميم يمكن أن يجعل «الآخرين» يبدون على الفور أكثر تماسكاً، ومستغرقين في أنفسهم، ومختلفين عنا بأكثر مما هو حادث في الواقع وهذا بدوره يسمح بإقامة حواجز بين الذات والآخر[91].

فبينما لدينا نحن في الغرب أسر وإثنيات، إلا أننا نحن الأنثروبولوجيون خلقنا قبائل، وعشائر، وقرابات للأهالي. في الحقيقة لقد خلقنا ثقافات. لقد نجحت «أعمالنا الجيدة» بلغتنا الأنثروبولوجية السلطوية، في تحويل الناس إلى جوهر، وكتلة منسجمة، وثابتة في الزمان، بأثرها البالغ في تضخيم اختلافاتنا[92] «الآخرون» مختلفون عن الذات، والذات هي الأميز[93].

إن هدف أبولغد العام هو خلخلة مفهوم الثقافة، وبالتالي القضاء على الغيرية، وليس هناك مكان تجد فيه مثل هذه الأجندة هذا الطلب أكثر من الدراسات النسوية الشرق أوسطية — مهد النسوية والأنثروبولوجيا الغرائبية. ترى أبولغد أن النساء البدويات، محور عملها (كتابة عوالم النساء) هن راويات حياتهن، وليس موضوعا أو هدفا لأفكار يسقطها عليهن خيال الإثنوغرافي. وهي تستخدم الإستراتيجيات الإنسانية

في حقبة لا إنسانية. إنها تستخدم الشكل القصصي، مركِّزة على شخص أو شخصين في كل قصة، دون أن تمحو شخصها، ولكن دون أن تكون شخصية متطفِّلة أيضاً (حاولت أنا نفسي هذه المعادلة أيضاً).

تتحدث النساء والرجال عن حيواتهم، المكونة من ذكريات لأحداث مهمة: وهم ينقلون هذه ليس على الطريقة (المركزة على الذات) للغربيين، ولكن عبر القصص الشعبي، والحكاوي، والأغاني، والشعر. وليس من المفترض أن تعبِّر هذه القصص عن أي شيء ينمّط «الثقافة» لدى النسوية الغربية/الأنثروبولوجية/ قارئة الشرق أوسطيات. في الواقع لا تكتفي الفصول التي تتناول «البطريركية» «وتعدد الأرحام» بتقويض قبولنا للتفصيلات الكونية لوضع مهيمن وغير متغيِّر للأولاد والرجال، بل تعبِّر الراويات في كل جزء منها أيضاً عن الكثير من التردُّد والفردانية، ويقدِّمن تفسيرات مختلفة للأسئلة الحرجة.

ولا تحتاج أبولغد لكي تخبرنا بأن أفكار وسلوكيات البدو غاية في التعقيد، وإنما تقتبس ببساطة مضيفيها في تعبيراتهم عن معتقداتهم المعقَّدة حول موضوعات مثل الحمل، والولادة، وإجراءاتها، إذ لا توجد إجابات رسمية، بل نساء يحاورن بعضهن البعض حول المعتقدات والإجراءات[94].

ولكن مع كل جهودها لتخليص الناس من الاستعمار بالكتابة، وللقضاء على الأفكار المتسقة المعتادة التي يأتي بها القارئ الغربي لدراسات النساء العربيات المسلمات، فلا زال هناك الكثير في عملها مما هو أنثروبولوجي واستعماري — في جزء منه بسبب قوة اللغة الغربية في التسمية، والتأطير، والاختراق. هناك أيضاً مشكلة اللاسياق السياسي، ومن ثم نقل الخصوصي ثقافياً لأبعد مما يجب. صحيح أن أبولغد اعترفت بـ«التركيبة الأساسية للقوة المعولمة التي يرتكز عليها الإنثروبولوجي»[95].

ولكن لا يوجد، سواء في عملها هذا أو في أعمال معظم الأنثروبولوجيين التجريبيين الآخرين، تحليل لتأثير الغرب والرأسمالية على حياة البدو. وعلى الرغم من أن ما يبعث على التفاؤل هذا الابتعاد عن اللوحة المألوفة عن «وحالة الضحية» المسيطرة على الروايات الماورائية الماركسية والنسوية، إلا أن التوطين القسري، والامتصاص الجزئي في اقتصاد السوق، كما مر بها البدو، قد غيّرت، إيجابياً، اقتصادهم وتركيبتهم الطبقية.

لذلك فإن عملية إغفال التعامل مع آثار الرأسمالية العالمية على من كانوا يوماً رعاة بدويين مواجَهة بمخاطر أن تجعلنا ننظر إلى هؤلاء البدو كأناس معزولين، وموجودين خارج إطار التاريخ والثقافة ومن ثم مجرد رومانسيين.

الدراسات النسائية السودانية

كثيراً ما استخدم التعبير الشائع عن «العزلة المجيدة» للسودان للإشارة إلى عملية تم عبرها استثناء السودان من الدراسة والسياسة في كل من الشرق الأوسط وأفريقيا. ومن غير شكٍ ظل مصطلح «الاستثناء» وحتى الثمانينيات هو الكلمة المفتاحية التي تصف الدراسات النسائية السودانية، خاصة السودانية الشمالية.

ولنستطرد قليلاً، يجب أن نضيف هنا بأن هذا الاستثناء هو للدراسات النسائية للسودان الشمالي بصورة عامة. ذلك أن الأنثروبولوجيين الاستعماريين البريطانيين قد وجدوا السودان الجنوبي أكثر إثارة للاهتمام (يُقرأ «متخلّف»). إضافة إلى ذلك ولأن إدارة الجنوب كانت تتم بصورة مباشرة أكثر منها في الشمال، فقد كان الوصول إلى المواطنين والنفاذ إليهم كموضوعات للدراسة، أكثر سهولة مما في الشمال[96].

ترتب على ذلك أن أصبحت الأدبيات المنشورة عن الجنوب من بين الأكثر تميزاً وسط دراسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية[97]، وانتظرنا حتى الستينيات قبل نشر عمل إيان كينسون (Ian Cunson) عن مجموعة من البدو العرب الشماليين، وبعده بقليل عمل طلال أسد عن عرب الكبابيش[98] ولم تكن لهذه صلة كبيرة بالنساء.

غير أن هذا الاستثناء كان في الآن ذاته نعمة ونقمة. إذ يمكن أن يكون موقف المرء منه هو أن النساء السودانيات —في كل من الشمال والجنوب— أعفين من ذلك النوع من التشييء الذي عادة ما وسم بدايات الأنثروبولوجي. أيضاً، في معظم الأحوال، وباستثناء عدد قليل من المقالات المتفرقة، أعفيت النساء الشماليات من الأوصاف «الاستشراقية»[99]. من جانب آخر يمكن القول بأن مجمل أدبيات النوع الاجتماعي«الجندر» في الشرق الأوسط أو في دراسات النوع الاجتماعي«الجندر» بصورة عامة قد عانى نتيجة لهذا الإقصاء لنساء السودان الشمالي.

مهما يكن من أمر، ولأسباب جغرافية سياسية ومعرفية (بما في ذلك الانزلاقات

من المجال المزدحم «للعالم الثالث» والدراسات النسائية، تغيَّرت النظرة للسودان لكي يصبح، بالنسبة لدارسي أفريقيا والشرق الأوسط، مكاناً ذا أهمية بالغة للدراسات الجديدة. وفي ذات الوقت الذي ينمو فيه مجال الدراسات السودانية، هناك أيضاً اهتمام متزايد بالنساء الشرق أوسطيات والمسلمات وبالإسلام عامة، كما يدل على ذلك النقاش أعلاه.

ولربما كان حتمياً أن تجذب الدراسات النسائية السودانية اهتماماً أعظم، فمن المترتبات الملحوظة لهذه المسألة ظهور جيل جديد من «إنثروبولوجيي الحكومة» يستعمل المصطلح بصورة مبدئية، كذلك ازدادت المؤثرات الخارجية على السودان بشكل كبير في العقدين الماضيين، وبلغت أوجها في أواخر الثمانينيات، عندما قامت عشرات الوكالات الحكومية وغير الحكومية بتأسيس مقارّ لها هناك.

ولكن فوق ووراء هذا الاهتمام المتزايد بالنساء السودانيات يكمُن الأمل في التوصُّل إلى تفسيرات جديدة تنبثق عن الدراسات النسائية السودانية. إضافة إلى ذلك بدأ الأنثروبولوجيون المحليون، ومعظمهم أنثروبولوجيون اجتماعيون الآن، بإجراء بعض من أكثر البحوث إفادة حول النساء في السودان الشمالي[(100)].

وبجانب الأنثروبولوجيين هناك العديد من الأكاديميين السودانيين الآخرين، والأطباء، والمحامين، والصحفيين الذين يكتبون حول قضايا النوع الاجتماعي«الجندر»[(101)]. وتعتبر فاطمة بابكر محمود، وهي باحثة في العلوم السياسية، ودينا شيخ الدين، وهي باحثة قانونية، اثنتين من بين الأكثر تأثيراً في هذا المجال[(102)].

ومن بين المعالجات الشعبية الأفضل والأكثر أصالة هناك عمل بخيتة أمين إسماعيل بالتعاون مع ماجوري هول (Majorie Hall): (أخوات تحت الشمس). فعلى الرغم من أن هذا العمل ليس في مجمله عن الشمال السوداني، إلا أن تركيزه الأكبر ينصب على الشمال والحضر. كذلك قامت سوزان كينون (Susan Kenyon) مؤخّراً بجمع مقالات لأطروحات ورسائل دكتوراه سودانية موجودة في قسم الدراسات العليا بجامعة الخرطوم[(103)]. كما أن المختارات الأدبية المسماة (المرأة السودانية)، وتعتبر الأولى من نوعها التي تنشر في السودان، تميل أكثر نحو الشمال السوداني[(104)].

ويمثِّل عمل محاسن خضر السيد مجالاً جديداً مهمّاً للنساء السودانيات اللائي يكتبن في قضايا النوع الاجتماعي«الجندر» في الشمال، هو: الاقتصاد الريفي[105].

وهناك عدد من النسويات والدارسات الماركسيات غير السودانيات يعملن الآن في مناطق الشمال، من بينهن ديانا باكستر (Diana Baxter)، فكتوريا بريتال (Vict-ria Bernal) جانيس بودي (Janice Boddy)، كارولين فلوهر لوبان (Carolyn Fluehr Loban)، إيلين غرونبوم (Ellen Gruenbaum) وليدفين كابتيجز (Lidwien Kapteijns).

ولكن هناك عمل رئيسي في مجال الدراسات النسائية للسودان الشمالي أعتبره نموذجاً للإثنوغرافيا الجديدة، وهو عمل جانيس بودي (Janice Boddy) «أرحام وأرواح غريبة»، وهو دراسة عن ثقافة النساء في قرية شمالية. ومع أن عملها هذا غارق في التجريد والنظرية (مما يضعه بصورة فضفاضة في إطار ما بعد الحداثة)، إلا أنه لا يفقد أبداً تركيزه على التجارب اليومية للنساء وتعبيراتهن عن حيواتهن الخاصة. ولربما كان هذا العمل هو اللوحة الأكثر ثراءً التي كتبت عن المرأة السودانية حتى الآن، فقد فككت فيها لغة الزار، فكتبت عنها تقول:

«إذا قرأناها، جزئياً كمجاز فإن إثنوغرافياتها تحتوي على ثروة من الرسائل الكامنة حول الثقافة التي تعبِّر عنها في صمت: بعضها ناقدة وأخرى داعمة بشكل واضح. وتكمن قوتها، مثلها في ذلك مثل أنواع المجاز الأخرى، في قدرتها على تنصيص العالم الذي انطلقت منه... ومهما يكن الشيء الآخر الذي يمكن أن تكونه الإثنوغرافيا، أو قد كانته، فربما، هي مثل الزار، شكل من الخطاب التابع الذي يحيل (قوله) المراوغ، واللماح في ذات الوقت إلى إمكانية الوعي الممتد، بل وحتى إلى إعادة التوحد العلاجي»[106].

تقوم دراسة بودي الشاعرية للمقهور على نسيج وصفات الحياة اليومية والمتغيِّرات المجازية فوق موضوعات الدراسة. فهي تستخدم أفكار رايموند وليامز Raymond Williams وأنطونيو غرامشي Antonio Gramsci وفريد هوليداي Fred Holi-day لتشير إلى الزار بوصفه «ضد اجتماعي» له «مضادٌّ لغوي». هذا الضد اجتماعي هو مضادٌّ للهيمنة لأنه رؤية بديلة للعالم تحمله المجموعة المقهورة كردٍّ فعل على خطاب الهيمنة الذي تحمله النخب.

ففي القرية التي أجرت فيها بودي بحثها تمنح أيديولوجية الإسلام الرجال وضعاً مميَّزاً قانونياً ومادياً. «برغم ذلك فإن المجموعة المقهورة، التي تكون ضداً اجتماعياً، مقيِّدة بنظام المعاني الذي تتشاركه مع المجتمع العريض، ولكنها معنية أيضاً بالتعبير عن تلك المعاني من زاويتها هي الخاصة المميز ضدها»[107].

إن تفكيك بودي لبنية مؤسسة من مؤسسات الثقافة النسائية هي الزار، لأمر في غاية الأهمية لتحليلاتي الخاصة، كما هو الحال مع مادتها المحفِّزة حول «خلق أشخاص أنثويين». ولقد طرحتُ في الفصل الخاص بالمقدِّمة موضوعة الجوهرانيات المتحوِّلة كجزء من تحليلي لثقافة الرجال المهيمنة.

إن دراسة بودي عن البناء الاجتماعي للنوع تعتبر مفارِقة لمعظم دراسات البناء الاجتماعي النوعي«الجندري»، لأنها تؤكد أن ختان الإناث هو واحد من الطرائق للقاح وغرس الطبائع الأنثوية المناسبة في الفتيات الصغيرات، بحيث تُنقش هذه الطبائع «ليس جسدياً، فحسب، وإنما فكرياً وشعورياً كذلك»، ولكنها تدفع أيضاً بأن صدمة الختان ليست، وحدها، كافية لتشكيل الذات الأنثوية، كما تلقي الضوء على الكيفية التي يُبنى بها معنى الذات عبر استخدام المجاز والتشبيهات. ففكرة بودي عن أن النساء يتمحورن حول «أدوارهن الخلاقة والتحويلية المهمة»، في القرية توضع في مقابل حقيقية أخرى: إنه لكي تحقِّق النساء هذه الهوية النوعية الاجتماعية«الجندرية»، فإنهن يُنكرن ضمنياً جنسانيتهن[108].

هذا البحث النسوي الذي تناولته في الأسطر السابقة هو ميراثي، وكذلك الأدبيات الثرة حول السودان، ولكن بحثي عن النساء في السودان الشمالي، ينمي، ويؤكد، ويواجه، ويراجِع الكثير من الموضوعات السابقة. وعلى الرغم من أنني لا أدّعي أنني قد غطّيت كل هذه الموضوعات، إلا أن ما توصَّلت إليه سيكون له برغم ذلك، عدد من التداعيات على الدراسات النسائية الشرق أوسطية.

هوامش الفصل الثاني

1. مصطلح الشرق الأوسط نفسه يطرح بعض الإشكاليات. مفهوم ديل إيكلمان للشرق الأوسط يعتمد على «تواجد رموز ثقافية مفتاحية وتنويعاتها على نطاق المنطقة.. وظروف تاريخية مشتركة]تبرر[النظر لهذا الإقليم كمنطقة ثقافية – اجتماعية واحدة».

(The Middle East: An Anthropological Approach]Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 19811, 4).. Orientalism (New York: Pantheon, 1978).

وعلى الرغم من أن إيكلمان يظل ناقداً للمصطلح إلا أنه يرى أنه أفضل التعريفات الموجودة، وأن على المرء، ببساطة أن يدرك محدوديته وأن يتجنب الانزلاق في اختلافاته، وتفاوتاته، وتناقضاته الكثيرة. ومن المؤكد أن إدوارد سعيد كان سيطالبنا بالتعرف على الجوانب الاستشراقية، والمركزية الأوربية الكامنة في المصطلح.

2. كتاب الإستشراق لإدوارد سعيد. كنت قد قدمت الأفكار التي يتضمنها الجزء التالي لأول مرة في إطار مراجعة الأدبيات بعنوان:

The Politics of Gender in the Middle East, In Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teachin & ed. Sandra Morgen (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1989), 246-67.

3. أنظر، مثلاً:

Leila Ahmed's review of Margot Badran's translation and editing of Huda Shaarawi's Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879-1924) (New York: Feminist Press, 1987), in «Women of Egypt,» Women's Review of Books 5, no. 2 (1987): 7-8.

4. على الرغم من أنني لأغراض إيضاحية ظللت أشير إلى منطقة الشرق الأوسط كمنطقة واحدة، فمن المهم أن نتجنب التعامل مع هذه المنطقة الثقافية كشيء واحد (أنظر الهامش، أعلاه. وإذا أخذنا السودان كنموذج فإننا نجد أن به 582 مجموعة إثنية و 110 لغة منفصلة (السودان وزارة الشئون الاجتماعية، الإحصاء السكاني الأول). 56-1955] الخرطوم 1958[. كثيراً ما يصنف هذا البلد كبلد عربي، ولكن هذا خطأ، في الواقع، فواحدة من أبرز المجموعات الثقافية في الشمال هم النوبيون، وعلى الرغم من أنهم مسلمون إلا أنهم ليسوا عرباً. حتى استعمال مصطلح «مسلم» قد يكون مضللاً بسبب أن معظم جنوب السودان ليس مسلماً، كما يمكن أن تكون هناك جيوباً مسيحية في الشمال والجنوب. وكما هو متوقع فإن التواريخ الثقافية معقدة جداً أيضاً. على وجه الخصوص التواريخ الإسلامية وتواريخ عملية الاستعراب. كما أن بعضها مسيساً بدرجة عالية. ومثل هذا التعقيد هو القاعدة في الشرق الأوسط.

5. مثلاً:

Hildred and Clifford Geertz, Margaret and John Gulick, Elizabeth and Robert Fernea, Mary Hoogland (aka Hegland) and Eric Hoogland, Christine and Dale Eickelman.

6. عندما أفكر في الدراسات الشرق أوسطية كدراسات محافظة فإن نقطتي المرجعية هي أنه مجال ظل يسيطر عليه حتى وقت قريب مؤرخو الحضارات القديمة، ومؤرخو الفنون القديمة، واللغويون الكلاسيكيون، واللغويون المتخصصون (خاصة دارسي اللغة العربية)، والإسلاميون، «كالمستشرقين» الحقيقيين. ولم تكن دراسة المجتمعات والسياسة المعاصرة أبداً عملاً أكاديمياً رفيعاً.

7. Suad Joseph, «Working Class Women's Networks in a Sectarian State: A Political Paradox,» American Ethnologist 10, no. 1 (1983): 2.

8. David Waines, «Through a Veil Darkly: The Study of Women in Muslim Societies,» Comparative Studies in Society and History 24, no. 4 (1982): 643-44.

9. Malek Alloula, The Colonial Harem (Minneapolis: University of Minnesota, 1986).

10. Waines, «Through a Veil Darkly,» 652.

11. Lois Beck and Nikki Keddie, eds., Women in the Muslim World (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 27.

12. على الرغم من أنني حذوت حذو أبو لقود في استعمالها لمصطلح البدو (بالأحرف الكبيرة) لمصطلح إثني، إلا أنني مع ذلك غير مرتاحة لاستخدام مصطلح يصف طريقة الحياة (ترحال) كاسم إثني.

13. Lila Abu-Lughod, Writing Women's Worlds: Bedouin Stories (Berkeley: University of California Press, 1992), 23.

14. نفس المصدر، 25.

15. تعرفت على هذا المصطلح لأول مرة في:

Reza Hammami and Martina Rieker, «Feminist Orientalism and Orientalist Marxism,» New Left Review no. 170 (1988): 93-106.

16. Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question (New York: Routledge, 1994). Whereas silence is a behavior conventionally associated with oppression, Lazreg describes how Algerian women have used it as a resistance strategy.

بينما يرتبط الصمت كسلوك، عادة، بالاضطهاد، تصف لازرق كيف استخدمته النساء الجزائريات كإستراتيجية للمقاومة.

17. وُضعت اللبنات الأولى في الستينات والسبعينات بواسطة كُتّاب مثل:

Germaine Tillion (The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society]London: Al Saqi Books, 1983[) and Juliette Minces, who commented (The House of Obedience]London: Zed, 1980[, 86).

«حصلت الجزائر أخيراً على «استقلالها» في يوليو 1962، وأرسلت النساء مرة أخرى إلى بيوتهن، هذه الصورة انحفرت عميقاً في أذهان النسويات الشرق أوسطيات.

18. Sherna Berger Gluck, An American Feminist in Palestine: The Intifada Years (Philadelphia: Temple University, 1994), 149.

19. نفس المصدر.

20. في الواقع اختارت:

Minces, The House of Obedience, 49-54,

عنواناً جانبياً لفصلها حول:

«Everyday Forms of Oppression»: «Two Symbols of Women's Oppression: The Veil... Circumcision of Women.»

21. أنظر مناقشة ليلى أحمد:

«Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem,» Feminist Studies 8, no. 3 (1982): 521-34.

22. لمناقشة موضوع الحياء أنظر:

Richard Antoun, «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions,» American Anthropologist 70, no. 4 (1968): 671-97, and M. Abu Zahra, «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply,» American Anthropologist 72 (1970): 1079-92. See also Valerie Hoffman-Ladd, «Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt,» International Journal of Middle Eastern Studies 19, no. 1 (1987): 23-50.

23. انظر على سبيل المثال:

Nazirah Zein ed-Din, «Removing the Veil and Veiling» (1928, trans. Salah-Dine Hammoud), in Women and Islam, ed. Azizah el-Hibri (New York: Pergamon, 1982), 221-26.

24. بعض النماذج المعاصرة:

Evelyne Accad, Veil of Shame (Sherbrooke: Naaman, 1978); Waines, «Through a Veil Darkly»; Amal Rassam, «Unveiling Arab Women,» The Middle East Journal 36, no.4(1982): 583-87; Anne Betteridge, «To Veil or Not to Veil,» in Women and Revolution in Iran, ed. G. Nashat (Boulder: Westview, 1983); Carla Makhlouf, Changing Veils (Austin: University of Texas, 1979); Fatima Mernissi, Beyond the Veil (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Unni Wikan, Behind the Veil in Arabia (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982); Mervat Hatem, «Lifting the Veil,» Women's Review of Books 2, no. 10 (1985): 13-14; Lila Abu-Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley: University of California Press, 1986); Sherifa Zuhur, Revealing Revelling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt (Albany: State University of New York, 1992); Elizabeth Femea's film, A Veiled Revolution (New York: First Run/Icarus Film, 1982);

وكثيرون آخرون. وبالإيحاء، فإن عنوان واحدة من أشهر الأعمال لكاتبة شرق أوسطية يشير إلى التنقب. أنظر نوال السعداوي «وجه حواء المخفي» ترجمة شريف حتانة، لندن: زد، 1980). تتناول أعمال السعداوي عدداً من الموضوعات التي كنت أشرت إليها هنا على أنها إشكالية.. إذ تتناول قضايا مثل ختان الإناث بأعين نسوية وقومية محلية (مسلمة). وكان عملها الرئيسي الأول عن النساء قد نُشر باللغة العربية في بيروت عام 1972، بعد أن منعته الرقابة في مصر. وقد كنت في القاهرة عندما خرج الكتاب، وأمكنني أن أتابع «موجات الصدمة» التي أصابت مجتمعاً لم يعتاد على أن تناقش النساء (ولا أي شخص آخر) مسائل الجنسانية بهذه الصراحة. أنظر عملها «المرأة والجنس (باللغة العربية) (بيروت، 1972)، وقارنه بعبد الوهاب بوهويتة.

La Sexualité en Islam (Paris: Presses Universitaires de France, 1975). See Jon Anderson's «Social Structure and the Veil,» Anthropos, 77 (1982): 397-442,.

لتناول نموذجي معاصر لوظيفة النقاب.

25. Waines, «Through a Veil Darkly,» 643.

26. لا ينفي هذا أن هناك أشكالاً من اللبس، مثل النقاب، يمكن أن تُستخدم لاضطهاد النساء، أو الرمز لهذا الاضطهاد. كما يمكن أن تكون هناك عناصر قمعية كما في إيران والسعودية.. في مثل هذه الحالات قد يكون النقاب موقفاً من الرجال حول النساء، يُعبر عنه من خلال ملبس نسائي إجباري.

27. Lazreg, The Eloquence of Silence.

28. Arlene Elowe MacLeod, Accommodating Protest: Working Women, the New

Veiling, and Change in Cairo (New York: Columbia University Press, 1991); and Zuhur, Revealing Revelling.

29. أنظر مثلاً:

Julie M. Peteet, Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement (New York: Columbia University Press, 1991).

30. تستعمل العالمة القانونية الأمريكية إيزابيل قننق مصطلحاً بينما تستخدم الطبيبة السودانية ناهد فريد طوبيا مصطلحاً أخر.

Gunning, «Arrogant Perception, World-Travelling and Multicultural Feminism: The Case of Female Genital Surgeries,» Columbia Human Rights Law Review 23, no. 189 (1991-92): 189-248; Toubia, Female Genital Mutilation: A Call for Global Action (New York: Women, Ink., 1993).

31. أنظر عملي:

«A Question of Subjects: The 'Female Circumcision' Controversy and the Politics of Knowledge,» Ufahamu 22, no. 3 (1994): 26-35.

32. أنظر كتاب السعداوي «وجه حواء المخفي». على الرغم من أن هذه الأعمال تختلف في مستوى جودتها، فبإمكان القراء المهتمين بختان الإناث في السودان الرجوع إلى أدبيات أعدها أطباء وقانونيون سودانيون وانثروبولوجيون من أمريكا الشمالية، أنظر مثلاً:

Nahid Toubia, «The Social and Political Implications of Female Circumcision,» in Women and the Family in the Middle East, ed. Elizabeth Fernea (Austin: University of Texas, 1985), 148-59; Toubia, Female Genital Mutilation: A Call for Global Action; Ellen Gruenbaum, «Reproductive Ritual and Social Reproduction,» in Economy and Class in Sudan, ed. Norman O'Neill and Jay O'Brien (London: Gower, 1988), 308-25; Asma el-Dareer, Woman, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences (London: Zed, 1982); Rose Hayes, «Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Role and the Patrilineage in Modern Sudan,» Ethnologist 2, no.4 (1975): 617-33; Janice Boddy, Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan (Madison: University of Wisconsin Press, 1990); and Asma M. Abdel Haleem, «Claiming Our Bodies and Our Rights: Exploring Female Circumcision as an Act of Violence,» in Freedom from Violence: Women's Strategies Around the World, ed. Margaret Schuler (New York: United Nations Development Fund for Women, 1992), 141-56.

في بحثها عن ثلاثة كتب لدار نشر سنوية اختارت ميرفت حاتم دراسة آن كلاودسلي

للنساء السودانيات:

Women of Omdurman: Life, Love and the Cult of Virginity (London: Ethnographica, 1983; New York: St. Martin's Press, 1985).

وتصف حاتم هذا الكتاب على أنه نموذج جيد «للمقارنة الاستشراقية» غير المرغوبة، التي تقدم نساء الشرق الأوسط كمجموعات «غريبة» و«شهوانية» منفصلة و«مختلفة» عن بقيتنا.

«Lifting the Veil,» The Women's Review of Books 10, no. 2 (1985): 13-14.

33. Ben Barker-Benfield, «Sexual Surgery in Late-Nineteenth-Century America,» International Journal of Health Services 5, no. 2 (1975): 279.

كانت هذه الممارسة شائعة في القرن التاس عشر، وتواصلت في القرن العشرين. وكانت هناك تقارير عن عمليات حتى وقت متأخر كالخمسينات. وأنا مندهشة من أن كلاودسلي صاحبة «نساء أم درمان» وهي ممرضة بريطانية، كتبت بفزع شديد حول ختان الإناث في السودان، لا يبدو أنها كانت ملمة بتاريخ علم النساء في ثقافتها.

34. J.G. Peristiany, ed., Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

34. من المؤكد أن موضوع الشرف/العار هو أحد المواضيع البارزة في كتابات مجتمعات البحر الأبيض المتوسط، أنظر:

Jane Schneider, «Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame and Access to Resources in the Mediterranean Societies,» Ethnology 10 (1971): 1-24; and David Gilmore, «Anthropology of the Mediterranean Area,» Annual Review of Anthropology 11 (1982): 175-205.

من اللافت، على كل حال، أن موضوعة الشرف/العار تختفي من الساحة في المختارات الحديثة نسبياً التي حررها:

Monique Gadant, Women of the Mediterranean, trans. A.M. Berrett (London: Zed, 1986]1984[).

35. أنظر التحدي الحي للمقاربات التقليدية «للشرف والعار» الذي قدمته فيروز جوكار في:

«Honor and Shame: A Feminist View from Within,» Feminist Issues 6, no.1 (198): 45-65;

ونقد سالي كول للنظام الإرشادي السائد في علاقات النوع الأوربية الجنوبية.

Women of the Praia: Work and Lives in a Portuguese Coastal Community (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991).

36. Suad Joseph, «Women and Politics in the Middle East» (Introduction), MERIP Middle East Report 16, no. 1 (1986): 7.

37. على الرغم من أن الاعتماد هنا على الأعمال التي كتبت بالإنجليزية، إلا أن مما لا يحتاج للذكر أن هناك عدداً من الأعمال حول النساء في الشرق الأوسط باللغة الفرنسية والعربية. بعض الأعمال الرئيسية مثل عمل السعداوي «وجه حواء المخفي» وتيلون «جمهورية أبناء العم» تمت ترجمتها. ولكن لا زالت معظم الأعمال عن المرأة باللغة الإنجليزية في معظمها، وقليل منها باللغة العربية.

38. بحلول الثمانينات بدأ الأنثروبولوجيون في تأكيد تواجدهم في مجال ظل يسيطر عليه تقليدياً، المؤرخون القدماء والكلاسيكيون «والمستشرقون». وأنا استخدم هنا مصطلح «الإثنوغرافيا الجديدة» كمصطلح يخصني للإشارة إلى التركيز على التوصيف والدراسات ذات البعد الثقافي المحدد. وأقر بان ج. ماركس وأم فيشر استخدما المصطلح في:

G. Marcus and M. Fischer, Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Social Sciences (Chicago: University of Chicago Press, 1986),

للإشارة لإنثروبولوجيا ما بعد الحداثة. فهذان المؤلفان يشيران إلى إثنوغرافيا تأملية وكذلك إلى أنواع جديدة من الكتابات الإثنوغرافية التجريبية، أما أنا فقد صنفت الإثنوغرافيا النقدية تحت «الإثنوغرافيا الجديدة». ومع عمل جانيس بودي، الذي سنتناوله أسفله، فإن هذين الاستعمالين يتقاطعان.

39. أول مجموعة مقالات مختارة صدرت باللغة الإنجليزية لنساء شرق أوسطيات يكتبن عن حيواتهن.

Middle Eastern Muslim Women Speak (Austin: University of Texas, 1977),

حررتها على التوالي النسوية الأمريكية والشرق أوسطية هي: إليزابيث فيرنيا وبسيمة قطان بيزرجان.. أنظر أيضاً:

Beck and Keddie, Women in the Muslim World; and Margot Badran and Miriam Cooke, eds., Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (Bloomington: Indiana University Press, 1990). In 1985 Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change, ed. Elizabeth Fernea (Austin: University of Texas, 1985),

وهذه هي المقالات المختارة الأولى التي تضم مساهمة لامرأة سودانية: ناهد فريد طوبيا. وقد ظهرت مجموعات جديدة في التسعينات كانت نساء الشرق الأوسط من بين المساهمات الرئيسيات فيها. وفيما يلي مجموعة قليلة من هذه المختارات:

Nikki Keddie and Beth Baron, eds., Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender (New Haven: Yale University Press, 1991); Judith

Tucker, ed., Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers (Bloomington: Indiana University, 1993); Deniz Kandiyoti, ed., Women, islam and the State(Philadelphia: Temple University Press, 1991); and Valentine Moghadam, ed., Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies (London: Zed, 1994).

40. Nahid Toubia, ed., Women of the Arab World: The Coming Challenge (London: Zed Press, 1988).

هناك مساهمة واحدة من رجل.

41. نفس المصدر، xii

42. نفس المصدر، 37، يتوافق مع هذه الأفكار:

Hisham Sharabi's Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).

43. مثلا:

Fernea, Women and the Family; Unni Wikan, Life among the Poor in Cairo, trans. Ann Henning (London: Tavistock, 1980]in Norwegian, 19761).

44. مثلا:

In Women and Islam, ed. Azizah el-Hibri (Oxford: Pergamon Press, 1982).

45. بعض النماذج هي:

The Hidden Face of Eve; Tillion, The Republic of Cousins; Amal Rassam, «Towards a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World,» Cultures 8, no. 3 (1982): 121-37, and «Unveiling Arab Women,» The Middle East Journal 36, no. 4 (1982): 583-87; Juliette Minces, «Women in Algeria,» in Beck and Keddie, Women in the Muslim World, 159-71, and Minces, The House of Obedience; Fatna Sabbah]pseud.[, Woman in the Muslim Unconscious (New York: Pergamon Press, 1984); and some of my own earlier work, e.g., «Women and Work in Sudan: What Is Alienated Labor?» Proceedings, Conference on Women and Work in the Third World (Berkeley: Center for the Study, Education and Advancement of Women, University of California, 1983), 245-50; «The Wing of the Patriarch: Sudanese Women and Revolutionary Parties,» MERIP Middle East Report 16, no. 1 (1986): 2.5-30; and «Transforming Culture or Fostering SecondHand Consciousness? Women's Front Organizations and Revolutionary Parties the Sudan Case,» in Women and Arab Society: Old Boundaries, New Fron-

tiers, ed. Judith Tucker (Bloomington: Indiana University Press, 1993). To a great extent, this last essay and the present work represent my movement away from the universal- is tic subordination theme.

إلى حد كبير، تمثل هذه المقالة الأخيرة، وهذا العمل الحالي، تحولي بعيداً عن موضوعة الاضطهاد الكونية.

46. Fatima Memissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist..Interpretation of Women's Rights in Islam (Reading: Addison-Wesley, 1991]1987[).

47. Fatna Sabbah, Woman in the Muslim Unconscious, 3.

48. نفس المصدر، هناك عمل لاحق ويمكن القول بأنه أكثر رقياً في هذا النوع من النصوص العربية الأولى لتفسير المرأة المعاصرة هو عمل:

Fedwa Malti-Douglas, Woman's Body, Woman's World: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing (Princeton: Princeton University Press, 1991).

في هذا العمل ترى فدوى أن النساء في الحقبة الكلاسيكية كثيراً ما كن يتكلمن عبر أجسادهن، بينما حولت المرأة العربية الإسلامية المعاصرة الواقعية الجسدية إلى سلاح أدبي يؤكد قوته على الخطاب.

49. Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (New Haven: Yale University Press, 1992).

50. أنظر هامش 38 أعلاه.

51. Soha Abdel Kader, «A Survey of Trends in Social Sciences Research on Women in the Arab Region, 1960-1980,» in Social Science Research and Women in the Arab World (London: UNESCO, 1984), 160.

52. E.g., Carla Makhlouf, Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen (Austin: University of Texas Press, 1979); Wikan, Behind the Veil; Abu-Lughod, Veiled Sentiments; Soraya Altorki, Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite (New York: Columbia University Press, 1986); and Susan Dorsky, Women of'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study (Salt Lake City: University of Utah, 1986).

53. في حالة مخلوف فهي، على كل حال، وجهة نظر شاعر رجل:

Makhlouf, Changing Veils.

54. Erika Friedi, Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1989).

55. Fadhma Amrouche, My Life Story: The Autobiography of a Berber Woman, trans. Dorothy S. Blair (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988]1968 in French[; and Emily Ruete, Memoirs of an Arabian Princess from Zanzibar (New York: Markus Wiener, 1989). Amrouche, mother of French cultural figures Jean Amrouche and Marguerite Taos, was a Christian Kabyle poet and singer who lived from 1882-1967. Her stunning autobiography is a clear picture of life as a religiously and ethnically marginalized North African woman.

أمروش، وهي أم للعلمين الثقافيين الفرنسيين جين أمروش ومارجريتا تاوس، وشاعرة قبلية (البربر) مسيحية، ومغنية عاشت ما بين 1882 - 1967. وتعكس سيرتها الذاتية المذهلة صورة واضحة لحياة امرأة من شمال أفريقيا مهمشة دينياً وإثنياً.

56. MERIP Middle East Report 16, no. 1 (1986).

قدمت سعاد جوزيف لهذا الموضوع بعمل حول «المرأة والسياسة في الشرق الأوسط». وقامت المؤرخة جوديث تكر بفحص الحالة المثيرة للاهتمام «النساء الناشزات: النساء والدولة في مصر القرن التاسع عشر». وقامت ثلاث إنثروبولوجيات بتوثيق الأدوار والمشاركة السياسية للنساء الإيرانيات (هيفلاند)، والفلسطينيات (بيتيت)، والسودانيات (هيل).

57. على الرغم من أن ميري هيفلاند تشير فعلاً لحقيقة أن «أدوار نساء اليباد (إيران) في السياسة المحلية عادت لسيرتها الأولى غير المباشرة والمحمية، والمساندة، والثانوية حتى بعد مشاركتهن في الثورة» إلا أنها تضع النساء بقوة في الباحة السياسية.

«The Political Roles of Iranian Viilage Women,» MERIP Middle East Report 16, no. 1 (1986), 46.

58. نفس المصدر، 3 - 4.

59. هناك مقالة لـ روخاسيه إس. شواري، وهي بروفيسور بالجامعة الحرة بإيران، كافية لنفي أي فكرة يمكن أن تخطر بأذهاننا حول أن النساء يمكن أن يكن سلبيات إزاء السياسة القومية. فدراستها حول النساء المؤيدات لمجاهدي خلق هي تحدي مباشر لفكرة أن الإسلام، والنساء، والنشاط السياسي القوي هي عناصر لا يمكن الجمع بينها.

«The Mujahid Women of Iran: Reconciling 'Culture' and 'Gender,» The Middle East Journal 41, no. 4 (1987): 519-37.

60. Cynthia Nelson, «The Voices of Doria Shafik: Feminist Consciousness in Egypt, 1940-1960,» Feminist Issues 6, no. 2 (1986): 16.

61. نفس المصدر، 243.

62. ترجمت المؤرخة مارقوت بدران وكتبت المقدمة لمذكرات هدى شعراوي: سنوات

الحريم: مذكرات نسوية مصرية (نيويورك فيمنيست برس، 1987)، كثيراً ما يشار إلى شعراوي بوصفها النسوية المصرية الأولى. والسعداوي هي طبيبة وكاتبة ناشطة.

63. Sawsan el-Messiri, «The Changing Role of the Futuwwa in the Social Structure of Cairo,» in Patrons and Clients, ed. Ernest Geliner and John Waterbury (London: Duckworth, 1977), 237.

64. نفس المصدر، 243

65. Peteet, Gender in Crisis.

66. تصف بيتيت إدارة النساء «للمعارضة التي ولّدها تحديهن المفتوح للتقاليد المعتادة للنوع»، نفس المصدر، 8.

67. Temma Kaplan, «Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918,» in Feminist Theory: -A Critique of Ideology ed. Nannerl 0. Keohane, Michelle Z. Rosaldo, and Barbara C. Gelpi (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 55-76.

68. نفس المصدر، 55.

69. انظر، مثلاً:

Valentine Moghadam, Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1993); Moghadam, ed., Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies (London: Zed, 1994); and Moghadam, ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective (Boulder: Westview, 1994).

70. أنظر:

Lila Abu-Lughod, Veiled Sentiments.

في كتابه «بنات اليمن» (بيركلي: جامعة كاليفورنيا، 1985) ترجم ميشال مصوري كاسبي أشعار اليهود اليمنيين، كاشفاً عن كثير من نفس طرائق التعبير والأفكار التي جاءت في عمل أبي لقود.

71. Lila Abu-Lughod, «A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women,» Signs 10, no. 4 (1985): 637-57; and Veiled Sentiments.

72. Abu-Lughod, «A Community of Secrets,» 657.

73. استخدمت إليزابيث فيرنيا القالب الروائي لنفس الغرض في:

Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village (New York: Doubleday, 1969); Friedi, Women of Deh Koh,

لفعل نفس الشيء مستخدمة قصصاً نسائية.

74. Abu-Lughod, Veiled Sentiments, 105.

75. نفس المصدر، 159.

76. يمكن أن نتعلم من المادة العمانية أن البرقع يُجملِ المرأة روحياً. تصبح المرأة جميلة لأن البرقع جميل، حلية كنز، تصبح المرأة أكثر جمالاً بارتدائها.

Wikan, Behind the Veil, 101.

77. Abu-Lughod, Writing Women's Worlds.

78. Carol Gilligan, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

79. Abu-Lughod, Writing Women's Worlds, 3.

80. هذا المصطلح من:

Donna Haraway, «Situated Knowledges: The Science Questions in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,» Feminist Studies 14 (1988): 575-99.

81. لمناقشة بعض هذه النقاط، ولأخذ فكرة عامة عن العلاقة بين الاستعمار الأنثروبولوجيا في السودان أنظر مناقشات:

Wendy James, «The Anthropologist as Reluctant Imperialist,» and Abdel Ghaffar M. Ahmed, «Some Remarks from the Third World on Anthropology and Colonialism: the Sudan,» in Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1973).

82. مثلاً:

E.E. Evans-Pritchard, Godfrey Lienhardt, and S.F. Nadel

جميعهم أجروا دراساتهم في جنوب السودان.

83. Ian Cunnison, Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe (Oxford: Clarendon Press, 1966); Talal Asad, The Kababish Arabs: Power, Authority, and Consent in a Nomadic Tribe (New York: Praeger, 1970).

84. النماذج التي تقفز إلى الذهن مباشرة تمتد لأربعة عقود، مثلاً:

Sophie Zenkovsky's two-part «Marriage Customs in Omdurman,» Sudan Notes and Records 26, no. 2 (1945): 241-55, and 3Q, no. 1 (1949), 39-46; or Cloudsley, Women of Omdurman.

كلاً من هذين العملين يتمحور حول الوصفات المثيرة، ويستغلان، خاصة هذا الأخير،

النساء موضوعات هذه الأعمال نفسها.

85. أعدت فوزية حمور «من هو من» الدراسات النسائية السودانية، «سلسلة النساء المهنيات السودانيات: من-هو-من في الدراسات النسائية السودانية (ورقة قدمت لورشة: الدراسات النسائية في السودان، المجلس القومي للبحوث، جمعية تنظيم الأسرة السودانية، الخرطوم، 9-7 فبراير 1989).

هناك بعض الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الممتازين يعملون في الدراسات النسائية الآن. فزينب البكري ظلت تنشر من لاهاي بهولندا لبعض الوقت الآن عبر:

ISIS (e.g., «On the Crisis of the Sudanese Women's Movement,» forthcoming),

وكانت قد نشرت ورقة مع الواثق كمير، وإدريس سالم الحسن وسامية النقر، حول أوضاع الدراسات النسائية في السودان (الخرطوم مركز الدراسات والبحوث الإنمائية، كلية الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الخرطوم، 1985).

Also with Kameir, «Women and Development Policies in Sudan: A Critical Outlook» (paper no. 46, presented at the 2d OSSREA Congress, Nairobi, 28-31 July 1986); and with el-Haj Hamad M. Khier, «Sudanese Women in History and Historiography: A Proposed Strategy for Curriculum Change» (paper presented at the Workshop on Women's Studies in Sudan, National Council for Research, Sudan Family Planning Association, Khartoum, 7-9 February 1989). Samia el-Nagar is working on a monograph based on her Ph.D. dissertation, «Patterns of Women]sic[Participation in the Labour Force in Khartoum» (University of Khartoum, 1985), and has published a number of articles in Sudan, e.g., «Women and Spirit Possession in Omdurman,» in The Sudanese Woman, ed. Susan Kenyon (Graduate College Publications No. 19, University of Khartoum, Khartoum, 1987), 92-115. Balghis Yousif Badri (aka Belgis Y. Bedri) has published in The Ahfad Journal: Women and Change (Omdurman, Sudan); also «Food and Differential Roles in the Fetiehab Household,» in Kenyon, The Sudanese Women, 67-91; and elsewhere. Asha Mustafa, working in the Wad Medani area, has written «Role of Women in the Traditional Food Systems of Drought-Affected Environments-A Study of Kordofan Region-Sudan,» Research Report (Khartoum: Women in Development Programme, Development Studies and Research Centre, University of Khartoum,]1985-88?[). These anthropologists also participate in various government conferences, e.g., Samira Amin Ahmed, Inaam A. Elmahdi, Belgis Y. Bedri, Samya elHadi el-Nagar, and Amna Badri, «Population Problems, Status

of Women and Development» (paper presented at the Third National Population Conference, University of Khartoum, Khartoum, 10-14 October 1987).

86. أنظر مثلاً:

(Dr.) Nahid Toubia, «Female Circumcision»; Female Genital Mutilation; Toubia, Women of the Arab World; and Toubia, ed., with Amira Bahyeldin, Nadia Hijab, and Heba Abdel Latif, Arab Women: A Profile of Diversity and Change (New York: Population Council, 1994); see also (Dr.) Asma el-Dareer, Woman, Why Do You Weep?; and Abdel Haleem, «Claiming Our Bodies.»

87. مع أن أشهر أعمال محمود المنشورة هنا:

The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development? (London: Zed, 1984),

من المؤكد أنه لم يكن عن النوع الاجتماعي«الجندر»، إلا أنها أعدت دراسة باكرة عن الموضوع بعنوان:

«The Role of the Sudanese Women's Union in Sudanese Politics» (M.A. thesis, University of Khartoum, 1971),

كانت هي الأساس لكثيرات منا ممن عملن في الحركة النسائية السودانية.
فيما بعد عادت للكتابة عن النساء مرة أخرى، أنظر مثلاً:

«Capitalism, Racism, Patriarchy and the Woman Question,» Africa's Crisis (London: Institute for African Alternatives, 1987), 79-86; and «The Role of Alienation and Exploitation of Women in the Origins of State and Capitalism in the Sudan,» in Toubia, Women of the Arab World, 139-47. See also Dma Shiekh el-Din Osman, «The Legal Status of Muslim Women in the Sudan,» Journal of Eastern African Research and Development 15 (1985): 124-42.

88. Marjorie Hall and Bakhita Amin Ismail, Sisters under the Sun: The Story of Sudanese Women (Essex: Longman Group, 1981), 264.

89. Kenyon, Sudanese Women.

90. أنظر:

«Women in Sudanese Agriculture,»

نفس المصدر 33-116. تستخدم كينون كنقطة انطلاق حقيقية أن 87 % من العمالة النسائية السودانية تعمل في الزراعة (117 - 18) وتركز على الشمال حيث تقع معظم الأعمال الزراعية. الاقتصاديون الزراعيون والريفيون الآخرون، ممثلون في:

Diana Baxter, ed., Women and the Environment in the Sudan (Environmental

Research Paper Series No. 2, Institute of Environmental Studies, University of Khartoum, Khartoum, 1981), 142, appendix; and in Food and Agricultural Organization of the United Nations, National Conference on the Role of Women in Agriculture and Rural Development in the Sudan, Interim Report (Shambat, Khartoum North: Khartoum Polyechnic and FAO-Project GCP/ SUD/030 (FIN), 18-22 January 1987), 142.

91. النماذج لأعمالهم هي:

Baxter, Women and the Environment; Bernal, «Losing Ground-Women and Agriculture on Sudan's Irrigated Schemes: Lessons from a Blue Nile Village,» in Agriculture, Women, and Land: The African Experience (Boulder: Westview, 1988), 131-56; Boddy, Wombs and Alien Spirits; Carolyn Fluehr Lobban, Islamic Law and Society in the Sudan (London: Frank Cass, 1987), 320;

وهناك العديد من الأعمال الأخرى التي تتناول مباشرة النساء.

Gruenbaum, «Reproductive Ritual»; and Lidwien Kapteijns, e.g., «Islamic Rationales for the Changing Social Roles of Women in the Western Sudan,» in Modernization in the Sudan: Essays in Honor of Richard Hill, ed. M.W. Daly (New York: Lillian Barber Press, 1985), 57-72.

92. Boddy, Wombs and Alien Spirits.

الجزء الثاني

نبذة عن السودان
والنساء السودانيات

الفصل الثالث

التاريخ والاقتصاد السياسي:

النوع الاجتماعي«الجندر»، الإثنية، الدين والدولة

تحديد وضعية الدراسة

السودان قطر زراعي تبلغ مساحته مليون ميل مربع، وهو بلد متباين الأعراق، وفقير، وقليل السكان، مع عاصمة شديدة الازدحام (المدن الثلاث) والتي يسكنها نحو مليوني شخص[1].

وقد قدَّر تقرير تنموي دولي سكان السودان بحوالي 25.8 مليون نسمة في عام 1991م، كما قدَّر الدخل السنوي للفرد بحوالي 300 - 420 دولار[2]، وسكان البلاد هم من الشباب عاليي الخصوبة، ولكن ليسوا في صحة جيدة، فحوالي 46% من السكان تقل أعمارهم عن الخمسة عشر عاماً، ويصل معدل الولادات إلى 45 (لكل ألف ولادة حية)، ونسبة وفيات الأطفال تحت سن الخامسة هي 181 (لكل 10.000 ولادة حية)، ويبلغ متوسط العمر المتوقع للإناث 51 سنة وللذكور 48.6[3].

تُركِّز هذه الدراسة على ثقافة منطقة الوسط النيلية للسودان[4]، ففي هذه المنطقة نجد التركيز الأكبر للمناطق الحضرية والحياة المستقرَّة، وهي المنطقة التي ركَّزت عليها جهود المستعمرين، وفيها الاستثمارات ذات رؤوس الأموال الكبيرة، وتسيطر عليها ثقافة الاستهلاك، وهي أيضاً تجمُّعات لهجرات دينية وعمالية كثيرة، وفيها يقع المشروع الزراعي الأكبر في السودان الشمالي (الجزيرة). هذه المنطقة هي كذلك مركز الفنون، والإعلام والحياة التعليمية، والدينية والسياسية القومية[5]، وهي المكان الذي عشت فيه وأجريت بحوثي لما يقارب ست سنوات.

وتضع هذه الدراسة نفسها في الحياة الحضرية المعاصرة للسودان الشمالي، لأن تركيزها الأعمق ينصبُّ على الامتدادات الحضرية لمقرن النيلين الأزرق والأبيض، المعروفة بـ(المدن الثلاثة) أو(العاصمة المثلثة) أو (الخرطوم الكبرى)، والتي تتكوَّن من الخرطوم (العاصمة) والخرطوم بحري (مدينة صناعية وسكنية)، وأم درمان التي تعرف بأنها المركز (التقليدي/ الثقافي/ السياسي/ الاقتصادي). ترتبط المدن الثلاثة بثلاثة جسور وحركة نقل نهرية، وفي العقود الأخيرة تمحورت أعظم مظاهر سياسات

الهوية – الإثنية، والنوع الاجتماعي«الجندر»، والمظاهر الدينية والقومية حول ملتقى هذين النهرين. وسأعود إلى هذه المدينة المترامية الأطراف فيما بعد.

لذلك فإن القول بأن هذا الكتاب هو عن شمال السودان، إنما يَعمَد، كما هو واضح، لإعطاء إفادة حول الثقافة. لأن القارئ الملمَّ يدرك بهذا أنني أكتب عن الشمال (العربي) والمسلم في معظمه، وليس عن الجنوب (الأفريقي الأسود) المسيحي، في جزء منه هذه المَوضعة تُصنِّف السودان في إطار (شرق أوسطي)، وجنوب السودان في آخر أفريقي.

مع ذلك فقد كانت وجهة نظري عبر السنوات أن اعتبر السودان أفريقياً، ناظرة بعين الشك للتفسيرات الأخرى، باعتبار ما تحمله من عنصرية مستترة بإزاحتها للعرب المصريين (وبالتالي السودان الشمالي) من القارة الأفريقية، وهو ما يعني، في جوهره، حجب اعتراف أفريقيا بالمساهمات التاريخية الكبيرة لمصر الأفريقية وبلاد النوبة في تطوُّر المجتمعات الإنسانية، وكنتاج طبيعي لهذا الإطار العنصري أصبح نوبيو شمال السودان وجنوب مصر (حاميين) أو كوشيين بدلاً من أن يكونوا أفارقة، وبالتالي ألحقت حضارتهم الحديدية المتطورة (في كوش أو مروي) بـ(الشرق الأوسط) الزائف[6].

وتشير كل الأدبيات تقريباً المنشورة حول الجوانب الاجتماعية أو التاريخية للسودان، تقريباً، على الأقل إلى تنوع المنطقة الاجتماعي والثقافي، وتبرز سجلها في الهجرات الإثنية، والغزوات، والنزوح والاختلاط. وقد سمي السودان (ملتقى الطرق) بين العالمين الأفريقي والعربي و(المَعْبَر إلى أفريقيا) و(الجبهة الأمامية لأفريقيا) و(الدولة الأفريقية العربية) و(العرب السود) و(الأفريقي الإسلامي) وما شابهها[7].

في الواقع تمتلئ الأدبيات بالعبارات الشعارية حول النوبيين، والعرب، والمجموعات الإثنية لوادي النيل من شاكلة: «إن وادي النيل بدءاً من مقرن النيل الأبيض والأزرق وحتى الشلال الأول قد أصبح قنينة متعرجة صُبَّت فيها مخزونات عرقية عديدة»[8]. وقد شرح ترمينغهام في عمل كلاسيكي أوروبي عن الإسلام في السودان الصعوبة التي تكتنف الإلمام الكامل بالتنوع الإثني لشمال ووسط السودان. لكنه في محاولته أن يكون دقيقاً يبلغ حد السخف بتصنيفات مثل «حاميون متساموِن» أو «زنوج

متسامون»، ولكن بشكل واضح في تصنيفه: «حاميون زنوج متسامون حاميون أو زنوج حاميون متسامون»[9].

التاريخ والإثنوغرافيا

لن يكون بمقدور أي عمل عن السودان أن يستطرد دون أن يتناول حربه الأهلية المتطاولة بين الشمال والجنوب، والتي تمثِّل واحداً من المجالات الإثنية والدينية لبنية السلطة في السودان. وسأقدِّم لاحقاً تاريخاً مختصراً لدخلاء السودان المعروفين، وذلك قبل أن انتقل للتركيز على السودان الشمالي، الذي سأقوم بتحليل «نواته الثقافية»، ومن ثم أجمل الترتيبات النوعية الاجتماعية«الجندرية» داخل إطاره الإثنوغرافي والتاريخي.

الانقسام (الشمالي ـ الجنوبي)

الحرب الأهلية في السودان، والتي تعتبر واحدة من أكثر الحروب وحشية في تاريخ أفريقيا في القرن العشرين، هي إحدى التمظهرات الأساسية لتسييس الاختلافات الدينية[10]. وقد بدأت العدائيات منذ عام 1955م، وذلك على الرغم من اتفاق لم يعش طويلاً تم التوصل إليه عام 1972م (اتفاقية أديس أبابا). وبرغم أن الجذور التاريخية لهذه الحرب معقّدة جداً بما يتجاوز إطار هذا الكتاب، ولكن قد يكون أمراً بنّاءً الإقرار بالتأثير التفاقمي للعهود الاستعمارية المختلفة. هذا في الوقت الذي أسهمت فيه الفترات الاستعمارية في بناء التشكيلة الطبقية السودانية، والسلوكيات والمؤسسات الدينية، وبنية الدولة، والدينامية السياسية وكذلك الترتيبات النوعية الاجتماعية«الجندرية».

فمنذ القرن السابع عملت التدخُّلات الأجنبية العربية، والعثمانية، والمصرية، والبريطانية على تحويل الاقتصاديات المحلية، مؤدية، في الشمال إلى نخبة قوية أرستقراطية وبرجوازية ومسلمة، من ملاك الأراضي الأقوياء الحاليين، إلى صفوة مسيحية صغيرة في الجنوب. وقد أدت التنمية الإقليمية غير العادلة، إلى تضخيم العداء الطبقي الذي تم التعبير عنه بصيغة دينية، وهو النزاع الذي عادة ما يعكسه الإعلام الغربي وبعض الأدبيات الأكاديمية على أنه صراع بين الشمال (المسلم) والجنوب (المسيحي)، أو بشكل أكثر تحديداً: على أن الإسلام **«يقمع المسيحية»**، أو

أن المسلمين يقومون بالقضاء على المسيحيين. في الحقيقة فإن ديناميات هذا الصراع لهي أكثر تعقيداً وذلك نتيجة للأثر البالغ الذي أحدثته الهجرات، وأنشطة المبشرين، والتوطين، والاستعمار.

غير أن الآثار التي أفرزتها أربعون عاماً من الحرب التي نتجت عن هذه الأوضاع خلّفت وراءها جنوباً مُستنزَفاً، ومدمراً، ويكاد يكون خالياً من السكان، مع ميراث من الكراهية يجعل من الصعوبة بمكان تصوُّر الطريقة التي يمكن بها التخلص منه. هذه التقسيمات بين الشمال والجنوب، التي كانت في الأصل وهمية ومصطنعة، أصبحت حقيقية الآن. على سبيل المثال، وعلى الرغم من أن الدارسين يفترضون أن الجنوب مسلم بقدر ما هو مسيحي، إلا أن أيديولوجية النخبة الجنوبية هي أن الجنوب مسيحي، وعلى هذا الأساس يعاملون المسلمين كدخلاء. في الوقت نفسه صارت سياسات الهوية لدى الشماليين إسلامية و(شرق أوسطية) أكثر تشدُّداً.

الهجرات والاستعمار، والمهدية وعلاقات النوع الاجتماعي«الجندر»

هاجر العرب إلى السودان متفرِّقين في موجات منذ القرن السابع وحتى القرن الرابع عشر الميلادي، فقادت القبائل البدوية طريق الهجرة بسلام إلى الأراضي النوبية على طول النيل متوغِّلة جنوباً، ذائبة بدرجات متفاوتة في الثقافات المحلية[11]. ونشأت في وقت لاحق ممالك إسلامية قوية في المناطق المستعمرة (مملكة الفونج في سنار [1504 – 1821م] وسلطنة الفور في دارفور [1950 – 1916م]).

ولكن بقيام دولة الفونج وعاصمتها سنار انوجدت مؤسسات قوية بقدر كافٍ لتعبئة الموارد اللازمة لحمل الإسلام إلى عمق السودان الجنوبي[12]. فبجانب توفيرِ مركز سياسي، واقتصادي، وعسكري، عزَّز قيام مملكة الفونج انتشار اللغة والثقافة العربية، والأشكال المختلفة لتنظيماتها الاجتماعية، بالإضافة إلى الإسلام. ولكن بينما كان المبشِّرون الإسلاميون للفونج، القادمون لتوِّهم من تعليمهم الديني في مكة يدعون للإسلام، كان مسلمون آخرون يسترقُّون السكان المحليين، مع ذلك لا تزال هناك مساحات واسعة من السودان غير متأثِّرة سواء بالتحولات الدينية، أو الاستقلال الاقتصادي.

كانت الإمبراطورية العثمانية، في مطلع القرن السادس عشر لا تزال تتمدَّد

مُخضعة السكان العرب مُلحقة أراضيهم إليها. فضمت إليها مصر 1517م، إلا أن امتداداتها العليا، وكذلك الامتدادات السودانية من بعدها، كانت بعيدة جداً، ومن ثم تم تجاهلها لحد كبير. ولم يصبح السودان هدفاً للتوسُّع التركي/المصري إلا في فترة متأخرة؛ في مطلع القرن التاسع عشر.

كذلك لم يعتبر محمد علي النائب شبه المستقل للإمبراطور العثماني في مصر أن السودان غنيّ بالعبيد والذهب، والعاج، والأخشاب، فحسب، ولكن أن احتلاله سيقضي أيضاً على خصومه المماليك، الذين هربوا من مصر بعد الاحتلال العثماني في 1811م[13]. لقد كان احتلال السودان سهلاً نسبياً، فشعبه كان مشتتاً دينياً وسياسياً في دويلات إسلامية صغيرة و»ديار قبلية» «وثنية»[14].

خلال الفترة من 1821م إلى 1881م، وهي الفترة التي عُرفت بـ(التركية) عكفت جيوش الحكم الاستعماري التركي المصري على نهب السودان، ففرضت الجبايات الباهظة وأخذت مقابلها رقيقاً. وظلت تجارة الرقيق احتكاراً خاصاً للدولة حتى عام 1850م، وسيكون من الصعوبة بمكان تحديد الأثر الكامل لتجارة الرقيق على اقتصاد السودان أو على علاقات التنوع والعلاقات الإثنية. إلا أننا نعلم أن الأتراك مدّوا سلطانهم عميقاً في جنوب السودان بحلول عام 1849، زارعين الخوف من الإسلام والعداء لأهله وسط الأفارقة السود، الذين صاروا يطلقون على كل الدخلاء من ذوي البشرة الفاتحة لفظة (أتراك) كمصطلح لا يزال مستعملاً للتعبير عن الاستياء والغيظ[15].

لم تبرز قضايا الطبقة، واللون، والاختلافات الإثنية، فقط، وسط الجنوبيين في التركية. فقد كان هناك أيضاً ضمن الوكلاء للدولة العثمانية الذين حكموا شمال السودان ألبان وأكراد وشركس وبوسنيون ومجر. وكان جباة الضرائب العثمانيون يسمون (الكشاف) [إشارة إلى الكلمة العربية (كَشْف) أي قائمة]، وهو أيضاً تصنيف إثني لا يزال يستعمله كثير من النوبيين. أسَّس هؤلاء (الأتراك) علاقات التابع/المتبوع هي التي حكمت، مع الرق، عنصر العمالة في اقتصادهم. وكان هناك تفضيل في هذا النظام الإقطاعي لمجموعات إثنية معيَّنة مثل النوبيين، وعرب المنطقة النيلية، والشمالية الشرقية كالشايقية، مما خلق توترات وانقسامات عرقية جديدة، كما قاد

إدخال علاقات النظام الذكوري العثماني المتأثر بالأوروبيين في علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» المحلية.

حاول الأتراك أن يفرضوا على الشعب إسلاماً رسمياً دوغمائياً جامداً، يتوَّلى نشره خريجو جامعة الأزهر من رجال الدين. وقد طبع بأرثوذكسيته المتصلبة تعاليم الشيوخ المحليين (الفقهاء) والطرق المتبعة في المدارس القرآنية (الخلاوي)[16]. وقمعَ النظامُ الاستعماريُّ الإسلامَ الصوفيَّ الشعبيَّ الأقلَّ تراتبية في هياكله، والذي تعتنقه جماهير السودانيين، والذي يحمل في جوفه إمكانية توحيد المجموعات الإثنية. ولكن بدلاً من ذلك تحوَّل الإسلام إلى مصدر للصراعات والتقسيم. والشيء ذاته حدث مع علاقات النوع الاجتماعي«الجندر»، حيث أدّى الطابع الذكوري للإسلام، الذي فرض قسراً على السودان، إلى تدمير وتخريب الشروط المحلية، وإلى القضاء على أي أثر لثقافة الأمومة التي كانت جزءاً من حياة النوبيين، وانتفى أيٌّ جهد كان يمكن أن يتم للتوفيق بين المعتقدات الدينية.

وإذا لم يكن هذا الشكل من الإسلام مستساغاً حتى للشماليين، الذين كانوا مسلمين في الأساس، فإن آثاره الاقتصادية والنفسية على بعض أجزاء الجنوب كانت مدمِّرة. فلم يتشكَّل كثيرون من شعب الجنوب على الشك والرفض لكل مسلم في سحنة (فاتحة)، فحسب، بل، أكثر من ذلك، خلق التحويل القسري للإسلام، مزيداً من الإرباك، الذي أدّى بدوره إلى مزيد من التصدع والانقسامات العرقية والفوضى العامة.

وقد أجبر هذا الوضع المجموعات الأكثر تأثُّراً بغارات تجارة الرقيق على التخندق وإعادة التنظيم. ولكن برغم المقاومة إلا أن اقتصادياتهم تعرضت للهجوم سواء من المتاجرين الاستغلاليين الصغار أو من (الجلابة)، كبار التجار. وكان التنميط الإثني لهؤلاء الجلابة لدى الجنوبيين، هو أنهم نوبيون، وغالباً دناقلة[17]. هؤلاء التجار العنصريون بلا استثناء والطفيليون أيضاً، كانوا هم نذير النظام الرأسمالي.

الرأسمالية المبكِّرة وديناميات الإثنية والنوع الاجتماعي«الجندر»

سادت قبل التركية تقاليد الإنتاج الجماعي. فاقتصر الإنتاج التجاري على الأنشطة الصغيرة لإنتاج المحاصيل النقدية، والصناعات البدائية كسباكة الحديد في كردفان.

وكان الاستهلاك في الغالب محدوداً، ولا يجد إلا جزء يسير منه طريقه إلى التجارة بعيدة المدى[18]. وقد تطلَّب الأمر بالنسبة للسودان حتى بدايات القرن التاسع عشر لكي يبدأ ارتباطه بالاقتصاد المُعوْلَم الذي يسيطر عليه الأوروبيون، عندما أنجر بوصفه هامشاً لمصر العثمانية إلى اقتصاد هذه الأخيرة. ما حدث بعد ذلك كان من دون شك تحوُّلاً عميقاً في المجالات الاقتصادية والدينية والاجتماعية الثقافية.

فقد بدأ بشكل غير متوازن استبدال طرق الإنتاج الجماعية والعلاقات الاجتماعية بأخرى شبه إقطاعية، تركّزت بقوة في مناطق الشمال النيلي وفي مناطق واسعة من الغرب، متمدِّدة بالتدريج نحو الجنوب. وبدأ الحكم التركي المصري، عبر الاسترقاق وصيد العاج وتنجيم الذهب، في الإخلال بالحياة الاجتماعية وتدمير الإنتاج في مجمعات سكينة مختارة يتزايد بعدها عن النيل، كل ذلك في سبيل إرساء اقتصاد استعماري تابع وموجه للتصدير. وقامت نخب من مصر وبلاد النوبة ومناطق أخرى باصطياد الناس والاستيلاء على الأرض والموارد وإدارتها في محاولة لاحتكار تجارة الصادر، وحكموا بفعلهم هذا على كثير من المجموعات المحلية بالتمزُّق والتفرُّق.

بعد عام 1850م ترك الأتراك المصريون وحلفاؤهم من صغار التجار والجلابة النيليين، تجارة الرقيق، في الغالب، للبدو الرُّحَّل من السودانيين، الذين صار نظامهم السياسي أكثر ارتباطاً بالأرض ويسيطر عليه نبلاء محاربون. كذلك كانت للاسترقاق آثار مدمِّرة على المجموعات المحلية غير العربية المقيمة على مشارف الجنوب، وفي مناطق واسعة من الغرب. أما في المناطق الواقعة تحت الإدارة المباشرة للأتراك المصريين فتمَّ تعيين الشيوخ ليكونوا مسؤولين عن تحصيل الضرائب، الأمر الذي عزَّز نشوء شريحة صغيرة من الفلاحين ولكنها موسرة. وكنتيجة لهذا فقد بعض الزُّراع وأشباه الرعاة أراضيهم أو حيواناتهم، فانضم بعض منهم لممتلكات أو عائلات البهوات المصريين، أو الشيوخ السودانيين، بينما وجد آخرون أنفسهم مطاردين من البدو الرُّحَّل ومُعدَمين، فهربوا إلى المدن القليلة، لينساقوا إلى سوق العمل بأجر في بداياته الأولى[19].

هذا الاضطراب وإعادة الترتيب الذي مرّ به الاقتصاد والمجتمع في السودان الأوسط وأطرافه، أطلق الحراك لظهور طبقة ضعيفة وهشّة هي طبقة العاملين بأجر، وهو النموذجُ النمطيُّ في المناطق القليلة للمحاصيل النقدية على طول نهر النيل، وكذلك في المدن القليلة

التي تقف كعُقَدٍ كروية في شبكة تربط الهامش (السودان) بالمركز التركي المصري.

وقد ساهمت التجارة وخصخصة الإنتاج والأراضي في دفع و/أو جذب بعض الزراع/ وأصحاب الحرف إلى أماكن يمكنهم فيها أن يعملوا بأجر. وتم تطوير البُنى التحتية للتجارة والاتصالات والمواصلات وتمديدها، لتيسير انسياب السلع وتسريع دوران رؤوس الأموال. وانتعشت الشركات التجارية في هذه الأجواء، وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان السودان إحدى الجبهات المستنزفة على هامش النظام العالمي[20].

وجرت في كل المناطق التي تأثّرت بالتركية تغييرات في علاقات النوع الاجتماعي«الجندر»، خصوصاً فيما يتعلّق بالتقسيم النوعي للعمل. كانت النساء يؤدِّين، تقليدياً، نصيبهن المقيّم في العمل في الزراعة والرعي، ويشاركن مع الرجال في الاقتصاد المعيشي (قيمة الاستخدام)، ويقمن ببعض الأعمال التجارية الأخرى. وقد جذبت علاقات المركز ـ الهامش الاجتماعية للإنتاج عدداً صغيراً من الرجال من الهامش إلى الإنتاج السلعي المُدِرِّ للدخل (محصولات ومصنوعات بدوية)، في حين تمت إحالة النساء إلى العمل المنزلي. وأصبحت العلاقة بين النساء وهذه الأنشطة المُدِرَّة للدخل تتم عبر أزواجهن أو أقاربهن من الرجال.

وأينما كان هناك استرقاق منظم، وعلى نطاق واسع، كان يتم تحويل النساء إلى الأعمال المنزلية والرجال إلى الحقول. وهكذا ولد الرق، والعمل القسري، والإنتاج السلعي (أي آليات استغلال العمالة للرأسمالية ولازمتها الطبيعة الاستعمارية)، ولّدت جميعُها خللاً عميقاً في توازن التقسيم النوعي للعمل.

هذه التفسير، والذي يُصنِّف الديناميات الاقتصادية في الشمال، بوصفها أداة للتمزُّق الاجتماعي، يتحدَّى كتابات كثيرة عن الشمال إبان التركية[21]. فعلى الرغم من وجود مجموعات واقتصاديات إثنية عديدة، إلا أن المقاربة التقليدية للتركيبة الاجتماعية، والإثنية، والدينية للشمال هي أن المنطقة يوحِّدها الدين (الإسلام) واللغة (العربية)، واعتبر أي انقسام بين الناس فيها هو مجرد انقسام بين المستقرين والرُّحَّل. هذا التفسير الخاطئ الذي يغضّ الطرف عن العداءات العرقية الواسعة بإضفاء الميزة على الإسلام، يُخفي حقيقة ندَر إدراكها، هي أن المصالح الاقتصادية التركية — المصرية قد فاقمت من هذه الانقسامات الحالية.

إن التصوير الأكثر شيوعاً للإثنية في السودان هو هذا الانقسام الإثني الحاد بين الشمال والجنوب، حتى الظواهر الأكثر بشاعة للاستعمار والرق -إكراه الجنوبيين على الانخراط في الجيش المصري، وتحويل نسائهم لخدم في المنازل أو جواري سريات- يُصرَف النظر عنها أمام فكرة الإسلام المهيمِن الذي محا كل الفوارق الأخرى بالقوة وبالسلم معاً، وأدمج الجميع في مجموعة سكانية شمالية وثقافية مسيطرة[22].

وتتَّفق معظم المصادر على تمييز حقبة السبعينيات من القرن التاسع عشر على أنها حقبة التغلغل الأوروبي في السودان بصورة أساسية، في شكل مرتزقة مغامرين ضمن الجيش التركي المصري، فقد وضعوا أيديهم على مناطق واسعة في الداخل، في الوقت الذي كان فيه رجال المال الأوروبيون يعملون على استنزاف مصر ذاتها من مواردها المالية[23]. ثم ضعف الوجود التركي المصري في السودان، بعد أن قادت الضرائب الباهظة وما ترسّب في النفوس من صور القمع والاضطهاد الأخرى، إلى تصاعد القلاقل والمقاومة، والتي كانت جميعاً نُذُراً للحقبة السياسية التالية: المهدية (1881 — 1898م)، وهي المرة الأخيرة لأكثر من نصف قرن قادم ينعم فيها السودان بالاستقلال.

قادت عمليات وأحداث عديدة إلى ظهور المهدي، القائد الذي يعتبر رمزاً للحركة الدينية — السياسية، وللفترة التاريخية التي عرفت باسم المهدية. لقد ظهرت خلال حقبة الفونج صور وأشكال محلية لتعاليم الإسلام وممارساته، مأخوذة -في الغالب- من طرق ومذاهب عربية، وكانت مُعارِضة للإسلام السني الرسمي الذي فرضته مصر. كان هدف المهدية الإطاحة بالحكم التركي المصري ومؤسساته وممارساته الدينية المعترف بها، ثم الإحلال مكان كل الطرق الصوفية المحلية الأخرى (الأخوانيات)[24].

وقد قام الأتراك، في محاولاتهم لإحكام سيطرتهم وتحقيق الهيمنة، باستغلال الانقسامات الإثنية والقبلية، والدينية لصالحهم كلما وأينما سنحت لهم الفرصة، ومن أهم ما فعلوه استخدامهم لشيوخ الدين كإداريين سياسيين، وفاقموا بفعلتهم هذه العداءات القبلية. على وجه الخصوص احتضن الأتراك الطريقة الختمية (أسرة الميرغني)، التي كان من ضمن أتباعها كثير من المجموعات الشمالية الشرقية مثل

النوبيين، وعرب كسلا، وخصوصاً عرب الشايقية، على حساب الطرق الصوفية والجماعات الأخرى. وقد خلق هذا التفضيل للختمية شرخاً دينياً وسياسياً بين المهدويين (الأنصار) والختمية لا زال يلقي بتأثيره على العلاقات الدينية والإثنية إلى اليوم.

المهدية

عُرف عن النظام التركي المصري أنه كان بالغ الفساد[25]. وقد أسهمت الأوضاع الاقتصادية القاهرة، وعجز السلطات التركية ـ المصرية عن كسب ولاء المواطنين السودانيين، والتوليفة الغريبة بين الصوفية وسلفية سودانية تقية – أسهمت جميعها في ظهور النوبي الغامض محمد أحمد[26]. ولما كان الختمية مقربين من الحكم التركي ـ المصري أدى ظهور المهدي تلقائياً لاصطدام المهدويين والختمية، وهو صراع لا زال ماثلاً في السياسة السودانية المعاصرة، وهو ما سأعود إليه لاحقاً.

لقد نجح المهدويون في توحيد بعض مجموعات الشمال لفترة مقدّرة، فقد أعلن محمد أحمد ذلك الصوفي المولود بدنقلا أنه المهدي[27]، ثم نظّم جيشاً لحرب العصابات الصحراوية لم ينجح في طرد الأتراك المصريين فحسب، بل نجم عنه إيقاف الأطماع البريطانية في المنطقة لبعض الوقت، بينما ازدهرت دولة في المنطقة، هي واحدة من الدول القليلة الأفريقية/ الشرقي أوسطية التي نجحت في مقاومة الاستعمار.

يُعزى انتصار المهدية ونجاحها في إنشاء دولة في المنطقة إلى ثلاثة عوامل متشابكة هي: 1– مجموعة من الزاهدين الأتقياء. 2– طبقة من الجلابة قوامها أشتات من الجعليين والدناقلة وتجار الطبقة الوسطى الناقمين لحرمانهم من عائدات تجارة الرقيق. 3– مجموعات عرب البقارة من غرب السودان[28].

وعلى الرغم من أن قاعدة أنصار المهدي التي انبنت عليها قوتها كانت تتكوَّن من الفلاحين والعرب الرحل المتزمتين، إلا أنهم أقاموا تحالفات مع صغار الزعماء ورؤساء القبائل في الغرب، والشرق، بل وحتى في مناطق صغيرة في الجنوب، لكي يقيموا دولة إسلامية متجانسة شيئاً ما.

غير أن هذه الحقبة كانت الأكثر سلبية على العلاقات بين الشمال والجنوب، لأن المهدويين المصمِّمين على نشر الإسلام كثيراً ما لجأوا، في سبيل ذلك، لاستخدام

أساليب قمعية وعنيفة[29]. وقد كان واحداً من الآثار طويلة الأجل لهذه الأفعال بثُّ الخوف والكراهية للشماليين في أوساط الجنوبيين. ولا يجافي العدالة في شيء أن نقول إن جهاد المهدية والقمع والعنف اللذين صاحباه قد وضعت حداً لانتشار الإسلام في الجنوب.

مع ذلك فقد أحدثت المهدية ثورة اجتماعية واقتصادية في شمال السودان، وذلك برغم أن بعض سمات ومظاهر النظام قد تسببت، في الوقت نفسه، في مفاقمة الانقسامات الطبقية والتفاوتات الإقليمية. على سبيل المثال قادت مَرْكَزة السلطة والنشاط الاقتصادي إلى نموٍّ وازدهار أم درمان، وتبع ذلك أنه منذ قيام المهدية عاشت الخرطوم الكبرى ونمت على حساب المناطق الخلفية. وهكذا عندما تولّى خليفة المهدي (الخليفة عبد الله) السلطة، كان الاقتصاد السوداني قد تحوَّل إلى شبه إقطاعي. وكوّن الأنصار (انظر الملاحظة 27) والختمية أرستقراطيات جديدة من مُلاّك الأراضي لا تزال موجودة وتتحكّم في جزء من اقتصاد السودان.

لم تفشل الثورة المهدية في إزالة الخلافات الدينية التي وقفت عقبة كأداء في طريق الوحدة فقط، بل فشلت أيضاً اقتصادياً، فقد كان اقتصادها محدوداً ومحافظاً، وذا قاعدة فلاحية، وقصير الأجل وعاجزاً، لا محالة، أمام ديناميات الإمبريالية والنظام الرأسمالي، ومن ثم استمر النظام الطبقي الجديد -وإن كان في صورة أخرى- في استغلال فلاحي المناطق الخلفية، واستخراج المواد الخام وتصديرها للأسواق الأوروبية.

إننا لا نعرف إلا القليل جداً عن علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» قبل وأثناء فترة المهدية. واستناداً على ما نعرفه عن التاريخ العثماني، فإن أيَّ تخمينات عن هذه العلاقة في ظلِّ الحكم التركي المصري هي مجازفة إشكالية، على أقل تقدير. يتناول الحاج حمد محمد خير في كتاباته عن المرأة وقضايا الحكم والسياسة في سودان القرون الوسطى، الممتد من سلطنة الكيرا في الغرب الأقصى إلى منطقة تقرب من الحدود السودانية الإثيوبية الحالية، الطبقة الحاكمة بصورة أساسية. فهو ينظر في سيادة العلاقات الأمومية في الممالك القديمة لشمال ووسط السودان، وأثرها على السياسة، مثلاً النساء كملكات، فيقول: «على الرغم من قيام الممالك الإسلامية بنظامها الأبوي

المتشدِّد في ولاية العهد، كانت هناك أيضاً ملكات قويات للسودان حكمن أقاليم واسعة»[31].

وتخبرنا هول وإسماعيل كذلك، أنه كان للنساء نصيبهن في مقاومة الأتراك كساعيات للبريد يحملن الرسائل من جزيرة أبا؛ معقل المهدي الحصين. ومن دون أن يذكرن مصادرهن تؤكد الكاتبات أنه بمجرد أن اتخذت الثورة وضعها الرسمي المعترف به «اختار المهدي عدداً قليلاً من النساء آنس فيهن ميزات خاصة تناسب المهمة. وفي المعارك التي تلت ساعدت النساء في إسعاف الجرحى، وعملن كعيون لرصد حركة وتنظيمات العدو، وعبأن الرجال بصورة عامةً»[32]. هذا الوصف يصلح أن يكون نموذجاً لأي عدد من المجتمعات في الماضي والحاضر، وهو ما أصفه لاحقاً في هذا الفصل وفي الفصل الخامس بمتلازمة «النساء كجوقة غناء إغريقية». إلا أن ما يحمد للكاتبتين أنهما، بعكس محمد خير، يصفن الحياة العادية لا تحاسد المملكات.

«باستثناء تلك النخبة التي اصطفاها المهدي، والتي يبدو أن أعمالها كانت محصورة في المناطق الريفية، حيث تمتَّعت النساء، بسبب الأوضاع الاقتصادية، دائماً، بقدر أكبر من الحرية الاجتماعية بالمقارنة مع نساء المدن، فإن أقل ما يقال عن وضع الأنثى أنه وضع لا تحسد عليه. فقد كان المجتمع المسلم، في ذلك الوقت، هو عالماً مقصوراً على الرجال. وكانت الحالة المثالية التي يتطلَّع إليها كل ذَكَر هو أن تكون له المقدرة على إعاشة أسرة متعدِّدة الزوجات، وأن يستطيع حفظ قطيعه من النساء بعيداً خلف أبواب مغلقة. وتعيش زوجته المنقَّبة منذ البلوغ، والتي لم يرها بصورة عامة أحد من الذكور أبداً، غير أقربائها اللصيقين، مع نساء الأسرة الأخريات في الجزء الخاص بالحريم. وكان من غير المعتاد رؤية النساء في مكان عام. هذا النظام، بالفصل الصارم الذي مارسه أبعد النساء بفاعلية من الحياة العامة، وقضى عليهن غيابُ المرافق التعليمية العيشَ في جهل مطبق... لم يكن لهن مفهوم لأفق أوسع، لهذا لم يبدين إلا أقل مقاومة للتقاليد التي حكمت عليهن بهذا الوضع الدوني، وحوَّلت وجودهن إلى سلبي»[33].

وعلى الرغم من أن المرأة السودانية المشاركة في هذا التقرير شريكة في الجُرم، إلا أن هذا الاقتباس يقدِّم نموذجاً للمشاكل التي تواجهها دراسات المرأة السودانية (وأكثر الدراسات النسائية الشرق أوسطية). من الصعب أن نعرف، مثلاً، إذا كان الوصف أعلاه خاص بالمهدية، أم يصوِّر على نحو ما معاناة كونية في ظل الإسلام، ووفقاً للمنهج التاريخي، وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الأفكار جاءت من مصادر أرشيفية معاصرة، أو من إفادات شفهية من نساء الحقبة نفسها (بعضهن ربما لا يزال حياً)، أم استقراءات من الحاضر. ولا يُعرف ما إذا كانت هؤلاء النسوة جميعاً من الحضر، أم لا، ولا لأي طبقة ينتمين.

فالإفادة بلا سياق مطلقاً، رغماً عن أنها (باستثناء تداعيات الوعي الزائف) تبدو، على نحو غائم، مألوفة بالنسبة لي كوصف لبعض نساء الطبقة الوسطى الدنيا، والوسطى من العاصمة في فترة متأخرة قد تكون أواخر الستينيات حتى[34]. ولكن من الصعب عليّ أن أتصوَّر أن الوضع الذي لاحظته على بعض النساء عام 1961م، هو نفسه الذي كان عليه عهد المهدية. على أية حال، بغضِّ النظر عن، أو لعلّه بسبب مثل هذه الأوصاف والتعليقات، فإن معرفتنا بعلاقات النوع الاجتماعي«الجندر» في المهدية محدودة للغاية.

وقد لخّصت حديثاً عدد من الباحثات الرائدات في الدراسات النسائية اللائي كن يكتبن كلجنة، علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» في ظل النظم التي حكمت السودان في القرن التاسع عشر على النحو التالي:

«كانت النساء في المناطق الإسلامية المتشددة أميل إلى أن يكُنَّ مفصولات ومعزولات عن الحياة العامة، خاصة إذا كنَّ من الطبقة العليا النامية من ملاك الأراضي والتجار، أما النساء في المناطق الأقل التزاماً للإسلام (مثل غرب السودان) فقد كن أكثر استقلالاً من الناحية الاقتصادية، وأكثر تحمُّلاً لمسؤولية أنفسهن قانونياً، وأكثر تحرُّراً اجتماعياً مما هو معتاد ومقبول في كثير من المجتمعات الإسلامية الأخرى»[35].

إن تفسير هؤلاء الكاتبات لعلاقات النوع الاجتماعي«الجندر» في ظل العثمانيين لا يضيف إلا القليل لفهمنا:

«لقد جلب الغزو التركي المصري عام 1821م معه إلى السودان تركيزاً شديداً

على فصل النساء وأيديولوجية البيت والحريم، وقد تعزَّز هذا التطوُّر بانتشار تجارة الرقيق في تلك الفترة. فقد كان عدد كبير من الأرقاء من النساء، وهن اللائي كن يقمن بالأعمال المنزلية، وترتَّب على ذلك أن أصبح مُتوقَّعاً من النساء الحرائر من الطبقات المميزة أن يفرِّغن أنفسهن كلياً لأزواجهن. ولم تؤثر هذه التغييرات على النساء الفلاحات أو الراعيات اللائي ظللن مشاركات في الأنشطة المنتجة»[36].

غير أنه يبدو أن أوضاع النساء ساءت في فترة المهدية:

«هذا التحوُّل التلقائي كانت جذوره في طبقة الفلاحين، فقد نادت بالإصلاح الاجتماعي. ومُنعت تجارة الرقيق في الرجال، إلا أنها استمرت في الرقيق من النساء، وقد جاهد المهدي لإنشاء دولة إسلامية، فتقلَّص الاستقلال الاقتصادي للنساء أينما كن مستقلات من قبل، وطبّق فصل صارم بين الجنسين شمل حتى تلك الطبقات التي لم تعرف هذا العرف من قبل»[37].

أما البكري ومحمد خير فيشيران إلى عملية التحقيب نفسها، أي المهدية، على أنها معنيّة في المقام الأول بالبنية الفوقية دون كبير اعتبار للبنية المادية التي تقوم عليها هذه الحقب»[38]. وهما يذكراننا بأن الأكاديميين الغربيين هم الذين ابتكروا نموذج التحقيب، واتبع خطاهم، في الأساس، الدارسون السودانيون الذكور المغتربون في الخارج. أما عن المهدية وعلاقات النوع الاجتماعي«الجندر» فيريان أن المهدية كانت فيما يخص التحرُّر الاجتماعي، «متزمتة خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالنساء — وهي في ذلك أكثر تشدداً حتى من [الإسلام] الأرثوذكسي التقليدي»[39].

وكما هو متوقَّع، فإن لدينا توثيقاً أكبر للحياة المادية في ظل الاستعمار البريطاني، برغم ذلك فإن البيانات المتوفِّرة عن ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» لا تزال متشتتة. فهل يا ترى نعتبر النظام الذكوري من الثوابت، وأن حيوات النساء لم تتغير حقيقة مع الانتقال المفاجئ من الحكم المهدوي إلى البريطاني؟[40].

فبحلول عام 1899م وفي مواجهة درامية مع المهدويين استطاع البريطانيون معضدين بالفرنسيين (إعادة احتلال) السودان لمصلحة الرأسمالية الوليدة. وكان السياسيون الأوروبيون، الذين اعتبروا السودان مركز الاستعمار والتوسُّع الرأسمالي

في أفريقيا، هم الذين روَّجوا لإعادة الاحتلال، وهم الذين شكَّلوا ما صار يعرف فيما بعد بالحكم الثنائي الإنجليزي ـ المصري (1899 — 1956م)[41]، وكانت الأولوية، في ظل الهيمنة البريطانية، للجوانب الإدارية والعسكرية في مقابل التنمية الاقتصادية. واضطلع البريطانيون بوضع السياسات، بينما عيّنوا المصريين في مناصب إدارية أدنى، وفي ظل هذه العملية الاستعمارية خُلقت نخبة سودانية شمالية جديدة وتميَّزت[40].

النساء الشماليات والجنوبيات في ظل الاستعمار

على الرغم من خضوع السودان كلِّه لإدارة استعمارية واحدة، إلا أنه لم يُحكَم كبلد واحد. ففي الشمال قام البريطانيون بدعم البنية الثقافية ـ الدينية، من خلال سياستهم المعروفة (الحكم غير المباشر)، مع قيامهم في الوقت نفسه بعرقلةٍ وتعويق توحُّد المسلمين فيه. فبسبب خوفهم من قيام بؤرة مهدية جديدة، دعموا أولاً الطريقة الختمية المنافسة –وهو تقليد استعماري أساسي قديم لتحييد المقاومة الدينية–وفيما بعد عندما لم يعد هناك تهديد يذكر، فضَّل المستعمرون سلالة المهدي للاستفادة منهم في الحكم غير المباشر.

كانت نتيجة هذا الدعم البريطاني نموّ طبقة أهلية من ملاك الأراضي يسيطر عليها البريطانيون، أساسها المشاريع الزراعية (بالتحديد مشروع الجزيرة، أكبر مشروعات القطن في أفريقيا). وتحول المهدويون إلى أرستقراطية شبه إقطاعية تدعمها مليشيات غير منظمة موالية. ومن ثم تداخلت الإدارة، والسلطة السياسية، والتنظيم العسكري والاقتصاد، والإثنية والدين بصورة بالغة التعقيد في السودان البريطاني.

لقد قادت الترتيبات التي تأسست ليس فقط في أوساط المجموعات الإثنية الخاضعة للوصاية أو القهر (كما هو متوقع، الحفاظ على السلطة التقليدية من أجل تطبيق الحكم الاستعماري) إلى نتائج معقدة لعلاقات النوع الاجتماعي«الجندر»: في تنظيم، وترتيب، وتقنين كل ما أمكنها من المناحي التقليدية لمجتمعات شمال السودان. لذلك فإن الحكم الاستعماري البريطاني هو الذي قنَّن، في الواقع نظام النسب الأبوي والممارسات الذكورية، مؤسساً في الأثناء تراتبية نوعية تعكس الشوفينية البريطانية[41].

وحسبما ذكرت البكري وأخريات، لم تكن كل علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» متصلبة:

«لم يتدخَّل البريطانيون في تلك المناطق التي احتلت فيها المرأة مكانة متدنية، ولكنهم كانوا على كل حال، يعتبرون تلك المناطق حيث كانت علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» تقوم على المساواة نسبياً، مناطق (غير متحضرة). وبالتالي تفاوتت أوضاع النساء، بشدة حسب المنطقة والطبقة، وبصورة أكثر تحديداً، بدرجة الانتماء الإسلامي. كذلك اختلف تأثير الاستعمار باختلاف مجموعات النساء، على الرغم من أن الهدف العام للسياسة الاستعمارية هو استخلاص أكبر قدر ممكن من الفائض. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف لم يكن الاستعماريون يتدخلون في المناطق التي كانت فيها المرأة تابعة بصورة واضحة للرجل، وحيث كان هناك فصل صارم للمجال العام/الخاص. وفي الأماكن الأخرى التي تمتعت فيها النساء بوضع مساوٍ نسبي فقدت هذا الوضع تحت ذريعة (الحضارة). وفي كل هذا لعبت العقلية الاستعمارية الذكورية البرجوازية دوراً في غاية الأهمية»[42].

أحياناً كثيرة تحوَّلت هذه المواقف الشوفينية إلى سياسات.، على سبيل المثال، عندما قرَّر البريطانيون تعليم السودانيين، حتى يمكن أن يوظفوا في الدرجات الدنيا من الخدمة المدنية فتحوا المدارس للأولاد واختاروهم لتلك الوظائف[43].

كذلك كان من المحتَّم أن يؤدى فصل الحكم الثنائي لشمال السودان عن جنوب السودان إلى فصل النساء في الشمال والجنوب، وعلى الرغم من أن عدداً قليلاً جداً من النساء الجنوبيات نلن قدراً من التعليم الرسمي النظامي، وينشطن في مجالات العمل بأجر، إلا أنهن كن اقتصادياً أكثر نشاطاً في إطار العمل الإعاشي، مما عليه نساء الوسط النيلي. ذلك أن أداء النساء الجنوبيات في مجال الاقتصاديات الإنسانية التبادلية، في الأساس، دع عنك مشاركة الكثيرات منهن في أعمال ذات صلة بالحرب الأهلية قد عزّز اعتمادهن على ذواتهن واعتدادهن بأنفسهن.

ونحن نلحظ ذات ظاهرة الاستقلال هذه في أوساط النساء الرعويات أو الرحل في شمال السودان. ولكن الأمر مختلف مع المزارعات النيليات وساكنات المدن، حيث النساء مبعدات عن حلبة الحياة العامة[44]. لذلك فإن تكامل وتوحيد المنطقتين عبر القرن الماضي، كان من الممكن أن يجعل تأثير علاقات النوع الاجتماعي«الجندر»

في جنوب السودان؛ الأكثر تحرُّراً، عاملاً يعدِّل تداعيات البنيات الذكورية الأوروبية والعربية[45].

ويقيّم البكري وكمير الدرجة التي بلغتها هيمنة الثقافة العربية/الإسلامية في الأجزاء المختلفة من السودان، قائلَين: «تتمتّع المرأة، بصورة عامة، بمكانة أعلى (فلهن دور أكبر في عملية الإنتاج، ويتمتّعن بحرية أكبر، ولهن رأي وكلمة في الشؤون العامة..الخ) في تلك المناطق التي ينخفض فيها الأثر العربي الإسلامي إلى أدنى درجاته... جنوب السودان»[46].

الرأسمالية والتكوين الطبقي

هناك طرق مختلفة يمكن أن يتبعها المرء لتقسيم التاريخ السوداني إلى حقب. إلا أنني، بسبب ما تتيحه من فرصة لإلقاء الضوء على تطابق أنظمة معينة مع أشكال وأساليب إسلامية محددة، قد اتبعت تصنيفاً يعتبر أقرب للتقليدي، لتاريخ السودان: حسب النظم السياسية التي حكمته، أما محمود وهي تقتبس من أمين[47] مشيدة تاريخاً سياسياً – اقتصادياً مبنياً على المقاربات الماركسية الأكثر أرثوذكسية، فترى:

«هناك ثلاث فترات رئيسة، هي على وجه التحديد: التركية، والمهدية والحكم الثنائي، وتمثل كل واحدة منها نقطة تحوُّل فاصلة في كلٍ من الآتي: 1 وسائل وعلاقات الإنتاج. 2- قوى الإنتاج. 3- تكوين الطبقات. 4- التنافس بين الريف والحضر. 5- مستوى إدماج الإنتاج غير الرأسمالي في السوق الرأسمالية. 6- إعادة إنتاج الطبقات المنتجة والممولة. 7- تطبيق الحكومة للقوانين الاقتصادية. 8- علاقات الاقتصاد السوداني بالسوق العالمية»[48].

نحن نعلم على وجه التحديد أن السودان جُرّ إلى النظام التبادلي الرأسمالي مبكِّراً مع سيطرة الحكم التركي ـ المصري. ولقد كان التكوين الطبقي في السودان خلال القرنين الماضيين نتاجاً منطقياً للتركية والمهدية؛ فقد شهدت هاتان الحقبتان ظهور طبقة التجار/الإداريين وأرستقراطية ملاك الأراضي. وقد تعهَّد البريطانيون برعاية كل من هاتين الطبقتين، بل إن الأولى «أدت دوراً مهماً في عملية إلحاق السودان بالهيكل الاقتصادي والسياسي للإمبراطورية البريطانية»[49]. وفي الوقت الذي استعمر فيه البريطانيون السودان كانت هناك منافسة عالمية شديدة على القطن،

وكانت الصناعات البريطانية تبحث عن مناطق في الإمبراطورية لإنتاجه، كما أن السودان بوصفه مصدراً محتملاً للمواد الخام، يحتل موقعاً إستراتيجياً لحماية طريق التجارة إلى الهند.

في الفترة ما بين 1919 – 1925م قام البريطانيون بوضع أسس الإدارة وخطط التنفيذ على الأرض لمشروع الجزيرة، وبقيامه شكّل مشروع الجزيرة مجمل البنية الاقتصادية الحديثة للمستعمر. ولكن المشروع لم يؤدِّ إلى تنمية السودان، بل خلق بدلاً من ذلك اعتماداً على القطن كمحصول أحادي. وقذفت الأسواق العالمية المضطربة للقطن السودانيين في موجات متعاقبة من الأزمات. وكنتيجة لهذه الدوامة المضطربة لقوة السوق العالمية، استمرت الإدارة الاستعمارية، والشركة المشغِّلة، بل والدولة المستقلة التي جاءت في 1956م، في استغلال المزارعين، بلا توقف، حتى يكون من الممكن الحفاظ على تكلفة الإنتاج رخيصة، اصطناعياً، وبيع هذه السلعة بالغة الأهمية في السوق العالمية التي غلبت عليها المنافسة[50].

بحلول نهاية الخمسينيات كانت 75% من مجمل النفقات الحكومية تذهب لمنطقة الجزيرة[51]. وفي الوقت الذي كان يحدث فيه هذا (تحديداً، في منطقة الوسط النيلي) تم فعلياً تجاهل المناطق الأخرى (خصوصاً في الجنوب والغرب) فيما يختص بالاستثمار الرأسمالي.

ولا يزال المهدويون يجنون ثروات طائلة من ملكياتهم في الشمال النيلي الأوسط، بينما يسيطر الختمية على فلاحي الشمال الشرقي. ويجيء في المقام الثاني بعد أرستقراطية ملاك الأراضي في مناطق الشمال النيلي ـ الأوسط النخب الحضرية: من البرجوازية التجارية والصناعية والإدارية والصغيرة، إذ تسيطر هذه الطبقة اليوم على القطاع التجاري والاقتصادي، وتهيمن على الروابط الخارجية المختلفة مع النظام الرأسمالي العالمي[52].

وكان تنمويو القرن العشرين سواء في فترة الاستعمار أو ما بعد الاستعمار، قد تبنّوا إستراتيجية القطب التنموي، وهي تركيز الاستثمار في أقاليم مميزة لخلق مراكز للنمو[53]. وكانت الحجة وراء هذه الإستراتيجية أنه سيكون هناك انتشار – أو أثر انسيابي منها للمناطق الطرفية. ولكن في السودان، كما في مناطق أخرى تتّسم ببنيات

واضحة المعالم بين المركز والمناطق الخلفية، لم يتحقَّق هذا إلا بمستويات ضعيفة. وعلى الرغم من نشوء طبقة وسطى من المزارعين في الجزيرة وأماكن أخرى، إلا أنهم يشاركون في الإنتاج السلعي، ومن ثم يكوِّنون عمالة زراعية تواصل رَفْد التراكم الرأسمالي.

الإثنية

يعدُّ السودان، أكبر أقطار أفريقيا والشرق الأوسط، من بين الأكثر تنوُّعاً إثنياً ولغوياً[54]. على أن الطريقة التي تم بها توصيف هذا التنوُّع في الأدبيات إنما تُعبِّر عن سياسة التصنيف الإثنوغرافي، والتي هي إلى حد ما إحدى موروثات الإدارة الاستعمارية. وقد جاء تعقيد السودان الإثنوغرافي نتيجة منطقية للحدود السياسية الوهمية التي رسمتها إدارة الحكم الثنائي الإنجليزي المصري. ولعلَّ جزءاً من الحدَّة والوحشية التي تظهر أحياناً في علاقات التداخل الإثني هي نتاج للإدارة الاستعمارية المنفصلة لكل من الشمال والجنوب، ويمثل الأخير ثلث القطر و25% من السكان تقريباً.

وتضع الأدبيات الاجتماعية والإدارية والشعبية حول الإثنية في الشمال تقليدياً، مجموعات متنوِّعة تحت قائمة (العرب). لا يجب أن يُفهم وضعي لهذا المصطلح بين قوسين الإيحاء بأنه لا توجد قبائل عربية[56]، لكن لأن الناس أنفسهم لا يستعلمون هذه التصنيفات الإثنية التي أسبغها عليهم المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا إلا نادراً، ويشيرون إلى أنفسهم، بدلاً من ذلك، بأسماء العائلة الممتدة أو العشيرة، أو القبيلة، أو الإقليم.

على سبيل المثال لم يكن للمصطلح العام والواسع (نوبي) دائماً معنى لدى الناس أنفسهم، وإنما دخل مؤخراً في الاستعمال العام فقط. أما النوبة أنفسهم فلديهم مصفوفة طويلة من توصيفات الذات الإثنية/اللغوية/الإقليمية. ومن وجهة نظر شخصي من (الداخل) [سوداني شمالي]، فإن الشمال مزيج إثنيٌّ لا يقل في تباينه عن الجنوب، بينما يرى كثير من الشماليين أن الإسلام هو القوة الثقافية الرئيسية التي توحِّدهم.

في المقابل كانت تصنيفات (الأنثروبولوجيين) الخارجيين للناس في الجنوب

محكمة وقطعية. فمجموعات مثل المجموعات النيلية، والنيلوحامية والسودانية لم تقسّم فقط إلى «قبائل – مثل دينكا، وشلك، وباريا وزاندي، وإنما قسِّمت لأبعد من ذلك حتى بدت السلالات الأدنى كوحدات إثنية. ولأن الاستعمار البريطاني كان يحكم الجنوب مباشرة فقد كان مفهوماً منه أن يعتمد التصنيفات التقسيمية للناس في الجنوب التي وضعها أنثروبولوجيو الحكومة، لأنها تمثّل منطقاً مفيداً لحكم خليط من الناس شديد التباين، وكأنما لا توجد ثقافة أو سياسة يمكن أن توحِّدهم.

وقد لعبت سياسات إجراء الإحصاء دوراً كبيراً في السياسة السودانية، منذ الحكم البريطاني وإلى العهد الحالي. وفي الإحصاء الوحيد الذي شمل الإثنية أيضاً قال 39% من السودانيين إنهم عرب، وأكثر من 50% إنهم يتحدثون العربية[56]. بينما ظلت التقديرات بعدد الشماليين المسلمين، وعدد الجنوبيين المسيحيين مجرد «(قديرات). والسبب في أننا لا نستطيع أن نربط بين الانتماءات الإثنية والدينية بطريقة صحيحة، إنما يعود لعدم سؤال الناس قط عن دينهم -ولو بالتصنيف العريض (مسلم) و(مسيحي)- في الإحصاءات. لذلك فإننا نعتمد على تقديرات مشكوك فيها لموظفين دينيين، وإثنوغرافيين أفراد، وأناس ذوي مصالح ذاتية آخرين.

على سبيل المثال نشر أحد الكُتّاب السودانيين الجنوبيين تقديراً متدنياً جداً لنسبة المسلمين في الشمال: 70%[57]. عن نفسي فقد سمعت تقديرات وصلت إلى 90% قال بها موظفون حكوميون وأكاديميون جامعيون، ولكن هذه عادة، ما لا تشمل اللاجئين (أي الجنوبيين والإريتريين...الخ)، مع أن كثيراً منهم هم الآن سكان دائمون، وغير مسلمين. وقد أعطت وثيقة من عام 1956م عدد المسلمين في الجنوب بـ23.000 مسلم، وجملة البروتستانت هي فقط 30.000، بينما يبلغ عدد الكاثوليك الرومان 200.000، وبالتالي فإن مجمل من ينتمون لهذه الأديان لا يشكل إلا 9% من السكان الجنوبيين المحليين[58]. هناك مصدر آخر قدَّر أن المسيحيين يشكلون فقط 4% من جملة عدد سكان السودان، مما يثير أسئلة عن كيف، ولماذا تُصوَّر الحرب الأهلية على أنها مقاومة المسيحيين للهيمنة الإسلامية؟[59].

غير أن إعطاء تقديرات عددية منخفضة للمسيحيين لا ينفي أهمية الوجود الطويل لطبقة متوسطة إلى عليا قوية من السكان المسيحيين -المنتمين إلى مختلف الإثنيات

والطوائف، في المدن الشمالية- خصوصاً في الخرطوم الكبرى. هذه المجموعة، والتي تلاشت إلى حد كبير الآن تتكوّن، بصورة أساسية، من أناس ذوي جذور مصرية، لبنانية، سورية، أرمنية، إغريقية، قبرصية وإيطالية.

وتميز هذه النخبة، التي تتكوَّن في الأساس من التجار والمهنيين، نفسها من خلال المهنة، واللبس والتعليم والمرافق الاجتماعية، ونادراً ما يتزاوجون مع السودانيين الآخرين، ولم يكونوا في الماضي يعتبرون أنفسهم منهم عادة، مع أن كثيراً من الذين يزدرون هذا التصنيف الوطني قد يكونون مواطنين، وقد سمعتهم في بعض الأحيان ينأون بأنفسهم عن الذين يسمونهم (السودانيين)، بذات الطريقة التي تشير بها المجموعات المحلية إلى نفسها بأنهم (السودانيون الحقيقيون). أما المصريون واللبنانيون والسوريون فيسمون أنفسهم (عرباً) [وفقط بهذا المعنى ينظرون إلى أنفسهم على أنهم سودانيون شماليون]، ويتداخلون اجتماعياً واقتصادياً مع النخبة النيلية السودانية (سنناقشه فيما يأتي).

وقد تعرَّض المسيحيون الشماليون لقيود شديدة في السنوات القليلة الماضية بعد أن حطّمت سياسات التأميم لجعفر نميري في بداية السبعينيات نخبتهم القوية. فهاجر كثيرون منهم، آخذين معهم أموالهم التي لم يكونوا كدسوها قبلاً في البنوك الأوروبية واللبنانية. وعلى الرغم من أن نميري أعاد النظر، بعد فترة قصيرة في سياسته تلك، واعتذر عنها، ودعاهم للعودة، معيداً لهم أراضيهم وممتلكاتهم في الأثناء، إلا أن كثيرين منهم لم يعودوا أبداً، بينما كانت ثرواتهم محفوظة بأمان في البنوك الأجنبية. واحتفظ آخرون منهم بسيطرتهم المالية على السودان، ولكنهم ظلوا مقيمين خارجه[60].

كذلك شغل بعض المسيحيين مناصب بيروقراطية مهمة لحدٍّ ما في الخدمة المدنية في العهد البريطاني، ولكنهم نادراً ما تقلدوا مناصب سياسية أو حصلوا على امتياز عسكري بعد الاستقلال (1956م). ومثلما كان الحال مع الصفوة النوبية الحضرية (مسلمين)، الذين نالوا حظوة البريطانيين، كان يُنظر للمجموعات (الأجنبية) المسيحية (مثل الإغريق) باستياء وامتعاض عميق من أولئك الذين يعتبرون أنفسهم (السودانيين الحقيقيين)، بالتحديد مجموعات العرب المسلمين في المنطقة النيلية

للسودان الشمالي الأوسط.

ما يجدر ذكره هنا، أن المجموعات المسيحية بدا أن نساءها كُنَّ أكثر تحرُّراً اجتماعياً، برغم أن سمعتهن في هذا المجال قد انبنت حصراً من حقيقة أنهن كُنَّ تقلدّن وظائف في القطاع الرسمي العام، ويمكنهن الاختلاط بالرجال بدرجة أكبر وفي مناسبات مختلفة، وأنهن لم يكُنَّ يرتدين الثوب. ولكن، ولأسباب معقدة، كُنَّ لا يشاركن في شؤون السياسة القومية، ونادراً ما كُنَّ نسويات، وفي أغلب الأحيان لا يؤخذن مأخذ الجد.

ومن المحتمل أن يكون التوجُّه السياسي المحافظ عامة لهذه الصفوة النسائية قد تأثَّر أو تعزَّز بالأيديولوجية الذكورية للمستعمرين البريطانيين المسيحيين. فالنساء اللائي تصدَّين آخر الأمر لأدوار قيادية كُنَّ مسلمات، مع ذلك يجب ألاَّ نتجاهل حقيقة أن عدداً صغيراً من النساء المسيحيات كُنَّ ضمن النماذج الرائدة الأولى في مجالات المهن، كطبيبات مثلاً[61].

العرب والنوبيون: مركز الذكورية في السودان الشمالي

يكوّن النوبيون الثقافة النيلية للشمال الأوسط، وهي الثقافة المركزية المسيطرة في السودان[62]. ولذلك سيكون فهم هذه الثقافة أمراً مفيداً لتحليلي حول الترتيبات النوعية الاجتماعية «الجندرية». فلقد كانت تداخلات الماضي بين العرب والنوبيين بدرجة من القدم والاستمرارية والثبات بايولوجياً وثقافياً، بما يكفي لإخفاء تطورهما الإثنوغرافي الفردي. ومن هنا هذا العدد الذي لا يستهان به من الجدل حول الأصول، واتجاهات الهجرة، وأشجار النسب، والتصنيفات اللغوية وأنماط الاستيعاب التي تذخر بها الأدبيات. فمن منها استوعب الآخر؟، سؤال لم تأت الإجابة عليه بعدُ، تعكسه عبارات مثل «النوبية المستعربة» و«العرب المستنوبين»[63] للإشارة إلى سكان منطقة الشمال النيلي الأوسط.

من المؤكد أن كلا المصطلحين، وهما يعكسان الموقف الأيديولوجي والمعرفي للدارسين، يشيران بوضوح إلى الطبيعة التبادلية لعملية الاستيعاب. بالنسبة لي فإن خبرتي العملية مع النوبيين تؤكد أن «السكان المحليين ارتبطوا رسمياً لحدٍّ ما، وعبر نسب أبويٍّ منظور، بالعرب والأتراك، وفي الوقت نفسه (تَنَوْبَن) الأتراك والعرب

ومهاجرون آخرون ثقافياً ولغوياً»[64].

وكثيراً ما نجد أن الهويات العربية والنوبية قد ذابت في بعضها بعضاً في بلدات الشمال النيلي الأوسط. على سبيل المثال يلتبس الأمر على أحد الأنثروبولوجيين، وهو يصف ضاحية في الخرطوم لم يستطع فيها أن يفرِّق بين عادات العرب والنوبيين، فيقول: «إن كل هؤلاء (النوبيين) الذين يعيشون في بري اللاماب لا يمكن تميزهم ثقافياً عن القبائل العربية»[65].

ويمكن مشاهدة اندماج السياقات الثقافية هذا في أنماط السكن، واحتفالات دورة الحياة، والدين، والتعليم، واستخدام ذات اللغة الرسمية (العربية)، وفي المؤسسات الحكومية والقانونية، والهياكل الوظيفية، والتشكيلات السكانية الحضرية والأماكن العامة للهو والترفيه.

من وجهة نظر النوبيين، فإن الجزء الأكبر من هذا الذوبان هو عملية واعية ولكنها تعكس سلوكاً عاماً، فحسب. بمعنى أنه لقرون الآن ظل الرجال النوبيون (مشهورون بتقاليدهم في الهجرة الحضرية) يتنقّلون من وإلى الثقافة العربية المسيطرة، مستوعبين، وذائبين –(متلائمين)– كلما أفادهم ذلك. فطالما كانت الثقافة النوبية محفوظة على أيدي النساء النوبيات في قرى الموطن، فبإمكان الرجل النوبي أن يكون نوبياً في بعض السياقات وعربياً في أخرى، بالطريقة التي تخدمه. فكان الرجال أحراراً في أن يحتضنوا الثقافة الحضرية المهيمنة، وأن يصعدوا إلى قمة المجتمع، وهو ما فعلوه.

ويصف الرجال النوبيين النساء النوبيات بـ«حارسات الثقافة» ويقرّون بأن مَوْضَعة النساء كمستودَعات للثقافة منحَ الرجال مرونةً ثقافيةً، وصار بإمكانهم أن يكونوا «نوبيين جيدين» أو «نوبيين خلصاء». وقد كان لعملية الثنائية الثقافية الذكورية هذه أهمية كبرى عندما أجبر بناء السد العالي في أسوان، في الستينيات، كلاً من الرجال والنساء النوبيين على التفرُّق في الشتات.

وقد تقصّيت على مدى ثلاث سنوات من العمل الميداني في السبعينيات ما حدث لثقافة واستقلال النساء النوبيات بعد منتصف الستينيات، عندما تم تهجير النوبيين من قرى الشمال إلى بلدات السودان الأخرى، أو إلى مستوطناتهم الجديدة في خشم

القربة، إلى الجنوب الشرقي من الخرطوم*. عرفت أن النساء أخذن مكان مسقط الرأس، بكل غموضه ورومانسيته، لقد أصبحن تمثيلاً مادياً لمسقط الرأس في أذهان الرجال، وهي نقطة سأعود إليها. فالنساء هن كمعيدات لإنتاج (النّوْبَنة)، وفرن الاستقرار والاستمرارية التي سمحت للرجال بأن يتغيروا.

فالنساء بلا نقاب أو فصل مفروض كما نشاهده في بعض المجتمعات الأخرى، وضعن على جانب، يبدون (غير مرئيات)، في عالم خاص تتناقض قيمته باستمرار لصالح العالم المادي للتطور الرأسمالي الوليد. ومن ثم تقافزت التناقضات. إذ بينما اعتمد الرجال النوبيون على عالمهم الاحتياطي الخاص المحفوظ من قبل النساء وتغنّوا بنقائه الثقافي، كانوا من جانب آخر يحتقرون تفسيرات هؤلاء للثقافة على أنها عجيبة، ومحرجة، بل ومتخلفة.

ولا يختلف النموذج النوبي كثيراً عن عملية المَوْضَعة الثقافية للنساء التي نراها لدى المجموعات السودانية الشمالية الأخرى، مع ذلك فقد جاء تسليط الضوء على الهوية الإثنية والتحولات في التراتبيات النوعية الاجتماعية«الجندرية»، بصورة أكبر خلال أزمة التهجير في الستينيات والسبعينيات.

ويمكننا أن نلاحظ في أوساط المجموعات العربية والنوبية أوضاعاً أخرى تعيد النساء فيها إنتاج الثقافة التقليدية، مانحات الفرصة للرجال للحركة من وإلى، فلنقل، القرية والمجتمع الحضري. ويتظاهر الرجال كثيراً أنهم لا يفهمون (عالم النساء) مسبغين عليه الغموض والإعجاب في الوقت ذاته. ما يحدث هو أن النساء، اللائي أصبحن الآن عصب العمالة الزراعية في معظم السودان، لا يُنظر إليهن كمنتجات ماديات، كما هن فعلاً، وإنما بدلاً من ذلك كحارسات لمملكة الشعائر السرية. والنتيجة هي سلب النساء قوتهن بإزاحتهن عن القاعدة المادية[66].

ويتبدى الاندماج العربي/النوبي أكثر ما يكون في الخرطوم الكبرى، حيث لا تزال تسيطر التقاليد الذكورية. ولكن مع ذلك حدثت تغييرات في ثقافة القرية كنتيجة لعملية التمدين. على سبيل هناك ميل الآن للسكن بصورة منفصلة عن الأقارب

* تقع خشم القربة إلى الشمال الشرقي من الخرطوم ـ المترجم.

من الجهتين، أو الإقامة مع/ أو بالقرب من أسرة الزوج. ولكن من جانب آخر لا تزال الزوجة تقضي وقتاً طويلاً في منزل أبيها في فترات الحمل والولادة، وكثيراً ما خضعت التحالفات العشائرية المحدَّدة لإعادة الترتيب لتتلاءم مع القرب الجغرافي لأعضاء الأسرة الممتدة. كذلك توسعت خيارات الزواج، لكي تسمح للموقف السكني بالتغلب على روابط الدم.

حتى طقوس الزواج الحضرية، وهي رمز من رموز عقد الزواج، كثيراً ما تكون إدماجاً لتقاليد عربية وأخرى غير عربية عُدِّلت لتلائم ظروف الحياة الحضرية. فـ(الزواج الأمدرماني) [كما أصبح يُطلق على هذه الإدماجات في الستينيات] يستمر، في العادة، من ثلاثة إلى سبعة أيام، ويُزيَّن ويُجهز وفقاً للمتغيِّرات المحلية للمنطقة، وترمز طقوسه لقضايا مثل خضوع النساء، وقوة وسيطرة الرجال، والطهارة الجنسية للأنثى، وصفاتها الجنسية الخاصة (مثلاً شهوانيتها وذكائها) وخصوصيتها وبراعتها الجنسية، وتوفّرها المستقبلي (مثلاً، الأطفال والوضع الاقتصادي)، والتضامنات والتحالفات الأسرية، والإجراءات الوقائية ضد الأخطار والتلوث، والكرم (مثلاً، مهر الزواج، وهدايا الزواج، ودفعيات المكلفين بالخدمات الزواجية، وتقديم الفاخر من الأطعمة والمشروبات والوضع الاقتصادي والسياسي الأسري).

لذلك، وعلى الرغم من كثير من التغييرات التي حدثت كالامتزاج الكبير بين المجموعات الإثنية والتحوُّلات التي طالت البيئة المادية ونمط الإنتاج (كالتمدين، وإعادة التوطين) فإن الترتيبات النوعية الذكورية لا تزال مسيطرة. وحتى إذا قلبنا الفكرة القابلة للجدل، بأن النساء تمتّعن بنفوذ أكبر في المجتمعات الأمومية، فيمكننا أن نفترض أيضاً بأن هذا القدر المحدود من النفوذ الذي خرجن به من هذه المجموعات الأمومية (كالنوبيين السابقين للإسلام)، قد تعرَّض للتخريب من خلال العمليات آنفة الذكر.

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ننسب كل ما هو ذكوري إلى العرب، إلا أنه لا يمكن كذلك إنكار ذلك التغلغل القوي للعرب في المجموعات السودانية المحلية. إن لم يكن لشيء فلسبب واحد هو أن هجرة العرب للسودان، برغم أنها كانت -بصورة عامة- سلمية، إلا أنها استغرقت وقتاً طويلاً؛ من القرن السابع الميلادي

وحتى القرن الرابع عشر الميلادي، وهو وقت طويل جداً لتغيير البنيات الاجتماعية المحلية، التي يمكن أن نصفها بأنها مجتمعات مساواة نوعية.

إن المقارنة بين علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» لكل مجموعة عربية وغير عربية في السودان سوف يتطلّب كتباً كثيرة، لربط أو عدم ربط العادات، والسلوكيات، والمؤسسات القانونية المختلفة، وما شابهها، بينما ليس باستطاعتنا حتى تفصيل هذه المجموعات بصورة لا لبس فيها، دعك من أن نكون متأكدين من أهمية ذلك للترتيبات النوعية الاجتماعية«الجندرية».

ولكننا مع ذلك نستطيع أن نعود إلى التراتبيات النوعية من التواريخ والدراسات التي أجريت حول المجموعات السودانية والمجموعات الشبيهة في مناطق أخرى من الشرق الأوسط. وأهم من ذلك يمكننا أيضاً استخدام شهادات النساء المعاصرات. ماذا تعنيه للنساء السودانيات الشماليات أن يكُنَّ سليلات العرب أو خليطاً من النوبة والعرب؟.

في الفصلين السادس والسابع سأتناول الهوية (العربية) وما تعنيه لناشطات الجبهة الإسلامية القومية، مقترحة أنه بسبب بعض العادات والمواقف القهرية والقمعية ضمن الأبوية العربية (كما ترمز لها بعض طقوس الزواج، مثلاً، والتي نصف واحدة منها أدناه)، تخلّت بعض النساء السودانيات عن الهوية العربية في سعيهن وراء ما يعتقدن أنه الحياة الإسلامية (المثالية): بلا قبلية أو ذكورية.

القوى الاجتماعية للسودان الحضري

معظم المواضيع، والعمليات، والأحداث التي أتناولها في هذا الكتاب إما موجودة في الخرطوم الكبرى، أو تمارس هناك في أشكالها الأكثر تكثيفاً. ولكن مهما يكن من أمر فإن السودان ليس بلداً حضرياً بدرجة كبيرة، وهو ما يجعل الخرطوم الكبرى مكاناً متزايدَ الأهمية. فالبلدات التي يبلغ عدد سكانها 20.000 أو أكثر لم يتعدَّ مجمل سكانها 13.4 من جملة السكان في السبعينيات، و20.2 في الثمانينيات. وضمّت المناطق الحضرية على التوالي 19.2 و21.1% من جملة السكان الإناث والذكور[67]، يسكن أكثر من نصفهم في المدن السبع الكبرى[68].

حتى الخمسينيات كانت محافظة الخرطوم، في الأساس المنطقة الحضرية للخرطوم الكبرى، هي المحافظة ذات النسبة الحضرية الأعلى، حيث سكن 59% من سكانها

داخل المدن[69]. بحلول عام 1973 بلغت هذه النسبة 72%، وكل المصادر تشير إلى أنها بلغت حتى ما هو أعلى من هذه الأرقام في التسعينيات، جزئياً بسبب دخول ألوف اللاجئين من الحروب الأهلية في السودان والدول المجاورة (أي إثيوبيا وإريتريا).

ولا تتوفر لدينا، في الأساس، إلا تقديرات المنظمات غير الحكومية لعدد سكان المدن الثلاث[71]، لأنها ستكون مخاطرة كبيرة للحكومة أن تعترف بالأرقام السكانية على الورق، ذلك أن أرقام المدن العشوائية المنتشرة سوف تتطلب على الفور إعادة تقدير للخدمات المطلوبة. كما أن الإحصاءات الطرفية قد تتطلّب أيضاً الإقرار بتناقص السيطرة الرقمية للعرب/النوبيين.

وتتركّز في الخرطوم الكبرى المجموعات السكانية الأكثر تدريباً في القطر من الحاصلة على التعليم النظامي الرسمي، وكذلك جزء كبير من ثروة البلاد. ولم يكن يتجاوز عدد سكان المدن الثلاث، في السبعينيات، 6% من جملة سكان البلاد، ولكن 85% من شركاتها التجارية، و80% من بنوكها، و75% من كل العمالة الصناعية، و73% من كل المؤسسات الصناعية في القطر. ولا تزال معظم التنمية الصناعية تجري هنا، برغم بعض جهود اللامركزية، وبرغم قلة الموارد الطبيعية في المنطقة، وتسهم شبكة المواصلات التي تتجمع عند مقرن النيلين، برغم عدم كفايتها للاحتياجات القومية، في هذا التركيز الاقتصادي.

وينطبق هذا التركيز الشديد كذلك على المجالين السياسي والإداري. فالخرطوم الكبرى هي مقر الحكومة المركزية، والسلطة القضائية، ورئاسات معظم الأحزاب السياسية (عندما تكون قانونية) وهي مستودع الأغلبية من ذوي الوعي، الناشطين في السياسة القومية والإثنية والدينية الطائفية والنوعية الاجتماعية «الجندرية». وتتركز المرافق الحكومية في الخرطوم الكبرى بدرجة لا تتبقّى معها أي فروع إدارية فعالة في أي مكان آخر.

كذلك فإن الخرطوم هي الأولى بلا منازع في الخدمات الاجتماعية، فالتعليم الابتدائي، أهم المؤسسات التعليمية يضم ما يزيد عن 100.000 تلميذ، أي حوالي 11% من جملة المستوعبين قومياً، وفيها عدد أعلى من نسبة سكانها من المدارس الثانوية والمعاهد المتخصصة، وخمسة معاهد عليا وجامعات.. وبذات القدر هناك

تركيز واضح للخدمات الصحية والأطباء الاختصاصيين. فحوالي 20% من مجمل عدد الأسرة في السودان موجود في الخرطوم، وأكثر من 50% من أطبائه و70% من مستوصفاته الطبية الخاصة تتخذ من الخرطوم مقراً لها.

ويحصل سكان المدن من القوى العاملة الرسمية على مصادر عيشهم أساساً، من ثلاثة أماكن: الحكومة، والتجارة، أو الصناعة. ومن ثم نجد أن الهيكل الوظيفي الناتج عن ذلك أكثر تنوُّعاً عنه في الأماكن الأخرى، إذ يشمل فئات أكثر تتطلّب قدراً عالياً من المعارف والمهارات[74]. وكما يمكن أن نتوقّع أن يفوق دخل قوة العمل في الخرطوم الكبرى نظيره في أي مكان آخر. فقد أظهرت الأرقام في 1972م متوسط دخل سنوي للفرد يبلغ 245 دولاراً للمدن الثلاث، مقارنة بـ85 دولاراً للقطر في مجمله[75].

غير أن هذه الصورة إنما تعكس بنية طبقية تراتبية بقدر ما تحيل إلى مركز مستنير. فسكان الأحياء العشوائية المتزايدة للخرطوم الكبرى هم من بين أفقر سكان العالم. هؤلاء الحضريون من سكان الأحياء العشوائية والمعدمون، الذين يحتالون بشتى الوسائل الممكنة لينالوا (هذا أنسب من أن نقول «ليُدفع لهم») دخلاً، قد غدوا من أدهى وأبرع الناس الذين صادفتهم في حياتي. ورغم ذلك فإن مستويات الفقر المذهلة، وتداعياته الاجتماعية عظيمة الأثر.

هناك مجموعة من الأطفال الصغار في حي يسمى زقلونا (وهي تعني أننا خُدعنا ورمينا بعيداً). في الخرطوم هناك تقريباً 100.000 طفل متشرِّد، يقوم هؤلاء الشماسة، كما يسمون، بغسيل السيارات، والتسوُّل، والسرقة. وما يُعرف عن أسلوب معيشتهم يشير إلى أن كثيرين منهم كونوا عصابات لها هياكل هرمية وقواعد غاية في السبك[76].

فالخرطوم مدينة تعاني مشكلة. لقد تعلّم المواطنون الاعتماد على الدولة، ولكنهم تعلّموا أيضاً أنه لا يمكنهم الاعتماد عليها. فالمرافق والخدمات الأساسية لا يمكن توفيرها حتى للطبقات الوسطى والعليا، والتي أصبح أفرادها يقضون، بصورة متزايدة، فترات أقصر داخل البلاد. بالطبع يمكن أن يتيح لك ثراؤك اقتناء مولد كهربائي للأسرة، للأوقات التي ينقطع فيها التيار الكهربائي لأيام، بل لأسابيع، ولكن

مهما بلغ الثراء فإنه لن يسمح بتشغيل هذا المولد تحت ضغط الاستعمال المتواصل. وهؤلاء هم المحظوظون.

إن الحالة البائسة لهذه المدينة السودانية تعكس، في الواقع، حالة الأمة. فكلتاهما تعطيان الانطباع بحالة التفكك والانهيار، وهو على وجه التحديد ما يتوجَّس منه بعض قدامى سكان المدينة. فهم يرون النازحين يستولون على المقاليد، «ويتحسَّرون كثيراً على حالة (الغربنة) الذي تتعرض له ثقافتهم، وعلامات التحلّل في الجنس الحرام والمخدرات والكحول»[77]. إنهم يرون ثقافة ممزَّقة، وتخطيطاً بريطانياً/ سودانياً محكماً للمدن وهو يتهاوى. لذلك فإن أي شيء، كما يقولون، سيكون أفضل من هذا الذي يجري. وبعض من المثقفين الشباب وأفراد الطبقة الوسطى الجديدة يشيرون إلى الإسلام كحل ممكن: ألم تخاطب الحركة الإسلامية أيضاً المعدمين؟، ألن يكون بوسعها تحقيق الأحلام المستحيلة؟.

> «كثيراً ما يُقدَّم السودان كنموذج للاستعصاء السياسي، كأمة أهدرت، بحماقة، علاقات طيبة ورخاءً نسبياً جرياً وراء أحلام غير واقعية. فسواء اعتقد بأنه يمكن أن يكون «سلة غذاء العالم العربي، أو رائد الحكم الإسلامي الجديد، يظل السودان بلداً يستعصي على التصور، مليء بما يبدو زوائد لا تلتقي للتنوُّع، سواء كانت هذه لغوية، أو إثنية أو دينية. إنه لا يزال يعيش في قلق مع تطرفات ماضية. لقد هزم في الماضي جيشاً إنجليزياً مصرياً ليقيم دولة ثائرة، وكانت به في الماضي أقوى حركة نقابية في القارة، وكانت له في الماضي الخدمة المدنية والطاقم الدبلوماسي الأكثر تأهيلاً وموهبة. قد تخضع هذه الفردانيات والأفضليات للنقاش والنزاع، لكنها الأساطير التي يعيش عليها السوادنيون»[78].

ولكن قبل أن نحكُم على المدينة بضياع لا أمل معه، قد يكون مفيداً لنا في هذه السانحة أن نستبدل تنظيرنا المجرَّد، وللإسلاميين أن يضعوا جانباً مثاليتهم المجردة (مثل حججهم عن أصالة الثقافة) لكي نتعلّم من الساكنين في قاع المدينة. وتذكرنا تيموثي سايمون (Timothy Simone) بأنه «بالنسبة للملايين الذين لا تتوافر لهم الفرص والموارد، فإن ما يفعلونه بخيالهم ليظلّوا على السطح هو بالكاد تقليد عاجز

للأسلوب الغربي. ربما أنهم يلعبون في الجانب الخطأ من الرهان الاقتصادي، ولكن في الأثناء تُبنى مدينة شديدة الغرابة والقدرة على المقاومة»[79].

إذ تتشكَّل شبكات حضرية فضفاضة (مثل شبكات التوزيع غير القانونية، والخدمات غير المشروعة، والممارسات الشعائرية غير الإسلامية) التي لم يشأ سواء الإسلاميون أو الشيوعيون ملاحظتها، وإذا فعلوا، فعادة في محاولة القضاء عليها.

وتمارس النساء في بعض من هذه الشبكات الفضفاضة العديد من الوظائف غير القانونية (مثل البغاء وصناعة الخمور)، كما يشاركن في عدد من الممارسات غير الإسلامية (مثل الزار). إنهن المخططات العبقريات صاحبات الرؤى اليومية. فبينما تعتمد النسويات والإسلاميات السودانيات على الأجندات المالية والسياسية لأحزابهن أو للدولة في مشاريعهن النسوية والنسائية، لا تعتمد معظم نساء الخرطوم، ولا يمكن لهن أن يعتمدن، ولا أن يتطلَّعْن لهذه في صراعهن من أجل البقاء كنساء، أو في تعبيرهن الديني.

الدَّوْلة والنَّوْع الاجتماعي«الجندر» والدِّين والجَيش:
الدِّيناميَّات السياسيَّة لما بعد الاستقلال

يجب أن تأخذ الأسئلة التي تثار حول علاقة الدولة بالنَّوْع«الجندر» والدِّين، في الاعتبار ليس فقط الديناميات الداخلية، ولكن أيضاً القوى الخارجية المتمثلة في رأس المال العالمي. إذ إن السياسات المحدّدة التي انتهجتها السياسة الطبقية لا تتّصل برأس المال العالمي فحسب، وإنما أيضاً بالأشكال الاجتماعية – الاقتصادية لمختلف الأنظمة الاستعمارية. وسأحاول في هذا الجزء، وبصورة أكثر تفصيلاً في الفصول التالية، تحديد الآليات التي تستعملها الدولة و/أو الحزب لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية[80]. وفي السودان كان هذا يعني استكشاف الهوية والسياسات الطبقية التي يمكن أن تكون استجابة أو رد فعل لعمليات الهيمنة هذه.

وكما ذكرنا من قبل، فقد تأثّرت الأوضاع الاقتصادية للسودان سلباً، بالموجات الاستعمارية المتتالية في الماضي، وبتدفُّق عدد ضخم من الشركات والوكالات الدولية في الحاضر[78]. كما تحوَّلت رأسمالية الدولة وأسندت بالدعم اقتصادها الزراعي، في الأساس، في القرن العشرين. ومنذ نيل البلاد لاستقلالها في 1956م ظلت المؤسسة

العسكريةُ في السلطة معظمَ الوقت، كما أن القطر قضى معظم فترة ما بعد الاستقلال منقسماً بسبب الحرب الأهلية.

وكثيراً ما يقدم الغرباء السياسة السودانية الحديثة على أنها العبء الثقيل «لعقيدتين أجنبيتين» (السياسة البرلمانية والشيوعية)، وينظر إليهما كمناقضتين للسياسة الطائفية التقليدية[81]، وهو وما يبدو قصير النظر باعتبار أنه بالإمكان تحديد أشكال (ديمقراطية) محلية لا تبعد كثيراً عن البرلمانية في شكلها المثالي، وكذلك شكلاً بدائياً من الجماعية التي لا تبعد كثيراً عن الشيوعية في شكلها المثالي. ولا يعني هذا القول بأنه لا جديد تحت الشمس أو تكرار لشعارات الخمر القديمة في زجاجات جديدة (أو العكس، ولكن لكي نقول حقاً أنه لا يوجد في السياسة السودانية، على الأقل في القرنين الأخيرين، ما هو جديد كلياً، أو ما هو تقليدي بالكامل أو أصيل أو محلي).

السياسة الطائفية والصوفية

شكّلت الطائفية القاعدة التي انبنت عليها السياسة السودانية لمعظم القرن العشرين، ومن ثم نشأ حد فاصل غامض بين السياسة والدين. فقد هيمن حزبان بخلفيات صوفية؛ حزب الأمة، الجناح السياسي للأنصار (أتباع المهدي، الذي يتحدى هجينه الصوفي والسني الأصولي التصنيف السطحي)، وحزب الشعب الديمقراطي (وقد كوّن مع الحزب الوطني الاتحادي الحزب الاتحادي الديمقراطي) الجناح السياسي للطائفة الختمية (أو الميرغنية)[82]. إلا أن عوامل مختلفة داخلية وخارجية تضافرت في الثمانينيات والتسعينيات لتخلق سياسة إسلامية تبدو مختلفة: في البداية الحكومة المدنية «للتوجه الإسلامي الجديد» وحالياً الحكومة العسكرية «لثورة الإنقاذ الوطني»، وسأترك مناقشة هذه التطورات للفصل السادس.

إن واحداً من الموضوعات المركزية للسودان الشمالي[83] (على الأقل من زاوية عدد المصادر حول الموضوع) هو السياسة الطائفية (بالتحديد) الصوفية. عملياً كل من يكتب عن التاريخ، والسياسة، والجغرافية، والأنثروبولوجيا، أو الدين، في السودان لا بد أن يرجع إلى هذا الفاصل الغامض بين الدين والسياسة، على سبيل المثال:

«للموروث السياسي الإسلامي في السودان جذور ضاربة في العمق: دولة الفونج الإسلامية، والسياسة الإسلامية الرسمية لمحمد علي أثناء الحكم

التركي المصري ودولة المهدية الإسلامية. ويعزى انتشار الإسلام، بصورة أساسية، إلى نشاطات التجار، والرعاة المتجولين، وعلى وجه الخصوص، إلى الطرق والإخوانيات الصوفية (الباطنية)، ومهما كانت المبالغة فإنها لن تتجاوز الحقيقة حيال أهمية الصوفية للسياسة والمجتمع السوداني. فالإسلام هو إسلام صوفي»[84].

ونجد دارساً آخر للقيادة السياسية السودانية يقول إنها:

«فريدة في رسالتها، تتدرج من همجية أنصار المهدي الأصوليين، مروراً بالحنكة المتطوِّرة للترابي (قائد الأخوان المسلمين وحالياً الجبهة الإسلامية القومية، وهو يقوم بتحديث تنظيم الإسلاميين)، إلى الفكر الرفيع لجمهوريي محمود محمد طه المسالمين، إلى الثورية العالمثالثية الماركسية لجون قرنق (قائد حرب العصابات السوداني الجنوبي) [وجيشه الشعبي لتحرير السودان]»[85].

وباستثناء جون قرنق فإن كل هؤلاء المذكورين رموز دينيين.

وإذا قبلنا حجة الشاهي فإن السياسة والتصوُّف هما شيء واحد، وأن علاقة القادة والأتباع هي علاقة بين التاجر والزبون في إطار الطرق الصوفية[86]. وهو يرى أن التصوف هو (أرثوذكسية) السودان، مضيفاً أن الفرق الحاسم بين الصوفية والإسلام الأرثوذكسي يتعلق بمكانة القديسين[87]. إذ يدعي قادة الطرق الصوفية (الشيوخ) قدرتهم على الإتيان بمعجزات، وهي قدرة وصفت بأنها وراثية، ومن ثم تكوَّنت أسر مقدسة. كذلك وبسبب أن الصوفية هم، في الأساس، من عرَّفوا السودانيين بالإسلام، فإن الخلاف بين رجال الدين الأرثوذكس أي العلماء وبين المتصوفة لم يكن معلماً للإسلام في السودان»[88].

ويصف الشاهي تقريباً الجميع كصوفيين وأتباع الصوفيين: «نظمت الطرق الصوفية تدريجياً بغرض وصل الأتباع في الأصقاع المختلفة للبلد بالسلطة الروحية»[89]. لذلك فإن رجال الدين كالعلماء، والشيوخ، والفُكيا (معلمون في الخلاوي أو معالجون روحيون)، هم بلا استثناء إما أتباع لطرق صوفية، أو متحالفون مع هذه الطرق»[90]. وقد أدى هؤلاء الشيوخ، على الدوام، أدواراً رئيسية في السياسة «فاستخدم [المهدي] الدين حجة للاحتجاج والفعل السياسي»[91]، ولعب شيوخ القرن العشرين أدواراً

محدّدة في السياسات الانتخابية[92]. وبحسب الشاهي «حتى أفراد الطبقة المتعلمة المتزايدة الأعداد، والذين يناصرون علمانية السياسة، إما أنهم أتباع لطرق صوفية أو متحالفون مع هذه الطرق»[103].

ويحذو أسبوزيتو Esposito حذو الشاهي في نظرته للإسلام كأكبر مصدر للقيادات المحلية والقومية، مضيفاً أن الإسلام كان مصدر إلهام للعديد من الجماعات، والمنظمات، والأحزاب المصلحية، زاعماً أنه حتى القوميين ذوي التوجه العلماني أقروا بأن الماضي الإسلامي السوداني هو «أصل القومية السودانية»[104].

ومن ثمّ فإن الدين والسياسة مترابطان من غير شك. ولكن كيف تتصل هذه المسألة بالنوع الاجتماعي«الجندر»؟ إن دهشتي لا تنتهي أبداً إزاء الاهتمام الذي تجده الطرق الصوفية والسياسة التي أفرزتها دون أي ذكر لحقيقة أن النساء لا يشكّلن أي حضور في تاريخ وتطور هذه الطرق. ولأنهنَّ لم يكنّ، فنياً، عضوات في هذه الطرق، اللهم إلا كامتداد لأقربائهن من الرجال، وبالطبع لسن قائدات، فإنهن عندما أصبحن ناشطات في الحركة الوطنية، فعادة ما كان ذلك بوصفهن «جوقة غناء أفريقية» مساندة للطرق الصوفية التي ينتمي إليها إقراؤهن الذكور. فقط في تاريخ قريب جداً شجعت النساء على تكوين فروع مساعدة، وحتى هذه كانت جمعيات لتبادل العون أو جمعيات خيرية، أي أنها لم تكن سياسية بحتة.

تركِّز الأدبيات تركيزاً كبيراً على المهدية (أي الأنصار) والختمية (خاتم الطرق)، وتمثلان عدِدياً وتاريخياً الطريقتان الأقوى. وكما ناقشنا من قبل تعود الحركة الأولى إلى محمد أحمد الشخصية الرسالية للقرن التاسع عشر، أما الأخيرة فإلى قائد ديني قوي هو علي الميرغني. وكانت كلتا الحركتين سياسيتين بقدر ما هما دينيتين، وباستثناء فترات الحكم العسكري، فقد هيمنت هاتان الطريقتان على السياسة السودانية في القرن العشرين، وحجبتا في الواقع أي مشاركة للنساء في هياكلهما الدينية ـ السياسية.

ويؤلّف الاعتماد المتبادل بين القوى الاستعمارية والطرق الصوفية قصة السياسة المعاصرة. ففي أثناء الحقبة التركية ـ المصرية جرى استخدام بعض المجموعات الإثنية من الشمال والشرق، خاصة الشايقية (أتباع للختمية) كجامعي ضرائب وقوات غير

نظامية، ويرى بعض الدارسين السودانيين أن استياء المهدويين من الختمية والشايقية قد تنامى وأسهم في صعود المهدي الذي كان هدفه المعلن هو محاربة النفوذ العثماني. وبحسب الشاهي فإن الختمية لم ينضموا إلى أنصار المهدي ضد الأتراك المصريين لأنهم كانوا يعتقدون بأن نجاح المهدية يعني نهاية أوضاعهم المميزة. وعندما انتصر أتباع المهدي من غير مساندة الختمية اتخذ الختمية من مصر منفى اختيارياً لهم، وهو ما قاد إلى تحالفهم الوثيق مع مصر، وهي الصلة التي ولدت هتافات الختمية القومية الداعية لوحدة وادي النيل؛ أي مع مصر[105].

عقب إعادة البريطانيين لفتح السودان مباشرة خدمت علاقات التاجر/ الزبون القائمة بين الختمية والعثمانيين (المصريين)، الختمية جيداً في بادئ الأمر. ففي الوقت الذي كان فيه أنصار المهدي يتعرّضون للقمع من قبل السلطات، كان الختمية ينعمون بالتفضيل مكافأة لهم على معارضتهم المهدية، وعلى موقفهم المساند لمصر. إلا أنه حدث تبديل للمواقع في وقت لاحق»(28 - 29)، بعد أن بدأ البريطانيون يشملون بالرعاية ابن المهدي الذي ولد بعد وفاته، والذي كانت آراؤه أكثر ملاءمة لهم، ويقمعون الختمية الذين كانت ميولهم الاتحادية لا تتماشى مع ما يخططه البريطانيون لمستقبل السودان.

هذا وهناك توثيق جيد لتكوين الأحزاب الطائفية، وتاريخها المعاصر والاختلافات الأيديولوجية بينها[89]. حيث كوّن الأنصار حزب الأمة 1945، وأسس الختمية في تحالف مع غير الختمية حزب الأشقاء عام 1943م، والذي أصبح فيما بعد الحزب الوطني الاتحادي، ثم حزب الشعب الديمقراطي في 1965، وأخيراً الحزب الاتحادي الديمقراطي في 1968م.

الإخوان المسلمون والجبهة الإسلامية القومية والجمهوريون والشيوعيون

إذا كانت الصوفية السياسية هي معيارنا، فلا بد أن نضيف أن أربعة أحزاب أو مجموعات مصالح سياسية، شمالية المنشأ في الأساس، وقوية التأثير هي على تضادٍّ مع التصوف؛ الإخوان المسلمون، وسليلتهم الجبهة الإسلامية القومية، والجمهوريون، والحزب الشيوعي السوداني. وفي حين يمكن القول بأن الأنصار (أو على الأقل المهدي وذريته) يمكن أن يصنفوا على أنهم صوفيين، نجد أن للإخوان المسلمين علاقة معقدة

مع التصوف (فهم مثلاً يرفضون فكرة الاتحاد مع الله، لأنها لم تكن من التعاليم في صدر الإسلام)[106]. وينبني هذا التنظيم الذي ينحدر من الحركة الأصولية في مصر، والذي كثيراً ما يشار إليه، بإهمال على أنه (أصولي) يتبنى مواقف أكثر حداثوية مما يقر به منتقدوه. (وهو ما ينطبق أكثر على الجبهة الإسلامية موضوع الفصل السادس).

أما الحزب الشيوعي السوداني، المتوجه إلى موسكو، و(العلماني) فقد كانت علاقته مع موروثه الصوفي مترددة ومتأرجحة، تاركاً لأعضائه الحرية للمشاركة في الممارسات الدينية الخاصة، بينما كان اختياره كحزب عدم المواجهة مع كثير من المفاهيم الإسلامية القمعية كقانون الأحوال الشخصية. وستكون علاقات الحزب بالنوع الاجتماعي«الجندر»، والثقافة، والدين هي موضوع الفصلين الخامس والسابع.

واحدة من أكثر الحركات الدينية السياسية المثيرة للاهتمام في السودان المعاصر هي حركة الجمهوريين، والتي كان يقودها في الأصل الراحل محمود محمد طه. والحركة صغيرة في حجمها، وحضرية في الأساس، وذات مستوى فكري رفيع. وهي في توجهها الإصلاحي للإسلام، خاصة الشريعة، تتصف بحيوية لا يعادلها إلا سعيها لبناء مجتمع عفيف غير عنصري، وغير شوفيني في الإطار الإسلامي. لقد اقترح طه إيجاد صيغة حديثة للشريعة بالانتقال ضمن أصول القانون الإسلامي من مستوى للنصوص الدينية إلى آخر. والهدف من ذلك هو الولوج إلى حقبة جديدة من المساواة في الفقه الإسلامي. لكن على الرغم من الاحترام العالي الذي تحظى به الحركة في أوساط المعتدلين، والليبراليين والسودانيين التقدميين، خاصة المثقفين، إلا أنها ظلت أصغر وأضعف من أن تكون مؤثرة بفعالية في أوقات الحاجة إليها.

وتعتبر الفترة الحالية فترة اختبار للجمهوريين. فقد قام الرئيس جعفر نميري بإعدام طه بتهمة الردة في 1985م، تاركاً في واقع الأمر، ذلك التنظيم الصغيرة الذي يفتقد الهرمية بلا قيادة. وبعد إعدام طه أصبح عبد الله أحمد النعيم، أحد ألمع الأكاديميين السودانيين، ناشطاً في نشر تعاليم القائد الراحل، وهو يشرح جزء من فلسفته على النحو التالي:

«حاول الأستاذ محمود أن يؤسِّس جماعة تطبِّق المعالم الرئيسية لرؤيته عن الإسلام. ولكن كجماعة صغيرة، في إطار المجتمع السوداني العام، فإن

الجمهوريين لم يستطيعوا أن يطبِّقوا كل معتقداتهم، في مداها الكامل، على مستوى مؤسَّسة الدولة السودانية، ولكنهم اجتهدوا لكي يطبِّقوا على مستوى حيواتهم الشخصية، ولكي ينظموا جماعتهم وفقاً لتلك المعتقدات، على وجه الخصوص. نجحت الجماعة، وبدرجة كبيرة، في تطبيق مبادئ المساواة بين الرجال والنساء.. فشاركت عضوات الجماعة من النساء مشاركة كاملة في كل الأنشطة الجماعية، بل كنَّ في كثير من الأحيان القائدات لمجموعات النشطاء في المجمعات الجامعية والحدائق العامة وأركان الشوارع العامة، وجميعها ممارسات مثيرة للجدل بصورة كبيرة في مجتمع ذكوري»[107].

وبحسب النعيم بذلت الحركة جهداً لتثوير ممارسات الزواج في إطار الشريعة من دون إثارة العداء مع العادات السائدة. ذلك أن مؤسسة الزواج في السودان الشمالي الأوسط تمارس قمعاً شديداً على النساء، إن لم يكن من ناحية فنية بالقانون، فعلى أقل تقدير من الناحية العملية عبر المحاكم:

«على الرغم من أن المذهب الحنفي للفقه الإسلامي الذي تطبِّقه محاكم الأحوال الشخصية في السودان يسمح للزوج بإعطاء زوجته حق تطليق نفسها بمبادرة منها، إلا أنه في التطبيق العملي لم يتم استخدام هذا الحق. إضافة لذلك لم يستخدم المبدأ القرآني الخاص بالتحكيم لتسوية النزاعات الأسرية. بدلاً من ذلك كانت الخلافات الزوجية تعرض بصورة روتينية على المحاكم الرسمية، والتي لم تكن لتتناسب والطبيعة الدقيقة الشخصية لهذه القضايا مقارنة بالحساسية والرفق التي تسم التحكيم الخاص»[108].

وقد قام الجمهوريون، وهم يحوّلون الكلمات إلى ممارسات في حياتهم الخاصة، ومقدمين أنفسهم كنماذج تحتذى، بالتوصل إلى صيغة لمهر الزواج، وللطلاق في كل ارتباط زواجي، أقل بذخاً وأكثر مساواة(6 - 7).

وكنت قد أصبت بالدهشة، لدى انتباهي أول مرة للجمهوريين، في السبعينيات، من حجم مشاركة النساء في الحركة (وهو انطباع شاركني فيه دارسون آخرون)، مثال ذلك:

«في منتصف السبعينيات قام أتباع محمود محمد طه بإنشاء تنظيمهم النسوي

الخاص بهن (الأخوات الجمهوريات).. والذي رعاه طه بنفسه. فتولين مسؤوليات تزايدت باستمرار في الإطار التنظيمي المتنامي للحركة، وكذلك في تمثيل جماعتهن في الحياة العامة. في بداية الأمر كانت مشاركة النساء في الحوارات العامة والنقاشات في الشوارع مسألة مستفزّة للمجتمع التقليدي.. كان يبدو في بعض الأوقات كأنما الأخوات الجمهوريات هن رأس الرمح للحركة»[109].

على الأرجح طال تأثير الجمهوريين فيما يتعلق بتحرير النساء العديد من المجموعات السياسية الأخرى، بل حتى جماعة الإخوان المسلمين ذاتها، والتي أعلن قائدها حسن الترابي أن الإسلام يحض على التعليم المختلط، وشجع لاحقاً، بوصفه زعيماً للجبهة الإسلامية القومية، المنشطية السياسية للنساء. حتى نساء حزب الأمة صرن أكثر ظهوراً للعيان في المحافل العامة، كما بدا في النشاط السياسي لسارة الفاضل، زوجة آخر رؤساء الوزارات، الصادق المهدي.

ولكن كان الجمهوريون فقراء بقدر ما كان الإخوان والجبهة الإسلامية القومية أغنياء، ومع موت مؤسس الجماعة وقائدها، ومع القمع الذي يمارسه النظام الحالي على كل المعارضين السياسيين والدينيين، بات تطوُّر الحركة المستقبلي يبدو إشكالياً.

نميري، والجيش، والسياسة المعاصرة

إن أي حزب سياسية أو مجموعة مصالح سياسية/أو دينية سودانية لا بد لها من أن تواجه جملة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية المهمة: الحرب الأهلية، والجفاف، الحالة الاقتصادية المستعصية والمتزايدة السوء، تدخل رأس المال الأجنبي، والجهاز العسكري المتململ والمتطلع.

وقد بدأ السودان مسيرة ما بعد الاستقلال (1956م) ديمقراطية برلمانية. ثم دعا النظام المدني الحاكم الجيش لتولي السلطة في 1958م، حيث بقي في السلطة حتى أطاح به المدنيون في 1964م. ولكن الأحزاب المتنافسة –الطائفية القديمة، والتقدمية (مثل الحزب الشيوعي السوداني) والمحافظة (مثل الإخوان المسلمين)– خلقت حالة مربكة من التحالفات وإعادة التحالفات، مما أدى إلى شلل النظام الديمقراطي الجديد، وهكذا عاد الجيش لتولي السلطة تحت قيادة نميري في الفترة من 1969 — 1985م.

ومنذ الفترة التي خضع فيها نميري للتأثير الشيوعي (دبر الانقلاب الضباط الأحرار) [110]، مروراً بفترة الوحدة العربية الملتبسة، والحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي السوداني) الذي نزع مع الزمن إلى القهر بصورة متزايدة، وفترة (المصالحة الوطنية) عندما أعيدت بعض المجموعات الطائفية القديمة إلى السلطة، ودُعي الإخوان المسلمون للمشاركة فيها (1977م)، إلى الفترة الإسلامية (التي تفاقمت بحلول عام 1983م)، طوال هذه الحقب والفترات ظل النظام العسكري لنميري عصياً على التوصيف.

وبعد أن أطاح تحالف مدني من الاتحادات المهنية، والطلاب، والجنوبيين، والنقابات العمالية، والمثقفين بنظام نميري في انتفاضة 1985م، كانت تسيطر على الحكومة التي انتخبت بعد سنة، في البداية طائفة الأنصار -بقيادة الصادق المهدي رئيس حزب الأمة- ولكنها تطورت إلى حكومة (توجُّه إسلامي) تلهمها عناصر الإخوان من الجبهة الإسلامية القومية. وفي يونيو 1989م حل انقلاب عسكري آخر (ثورة الإنقاذ الوطني) بقيادة العميد عمر البشير، محل الحكومة المدنية وأقام فعلياً، حكومة الجبهة الإسلامية القومية[111].

يمكن للمرء أن يقول، جدلاً، بأن السودان نفّذ واحدة من أنجح الثورات الإسلامية المعاصرة. إلا أن هذه العبارة مضلِّلة إلى حدٍّ ما. فكما رأينا من قبل فإن فترة حكم الإسلام السياسي، حتى إذا كان إسلاماً راديكالياً، هي امتداد لماضي السودان الإسلامي، أكثر منها خروجاً عنه.

فأثناء آخر زياراتي الميدانية في عام 1988م، كانت الدولة لا زالت تسمح للسودانيين بمناقشة إستراتيجيات التحول الديمقراطي، وكانت الإثارة الفكرية والسياسية التي ولَّدتها انتفاضة 1985م لا تزال سائدة، والحوار على أَشُدِّه حول محاسن ومساوئ قيام دولة إسلامية، وما يصاحبها من تطبيق للشريعة. ونشطت العشرات من الصحف، وكذلك الإذاعة والتلفزيون، والنقابات، والاتحادات المهنية وعقدت الأحزاب السياسية وجماعات المصالح اجتماعات كثيرة. وانتُخبت امرأتان لمجلس الشعب، ونهض الاتحاد النسائي السوداني من سباته. كانت أوقَاتاً فوارة، لا تختلف كثيراً عن الفترة التي أعقبت الاستقلال مباشرة، أو فترة الديمقراطية بعد سنة

1964م في أعقاب الإطاحة بالحكم العسكري لعبود. إلا أن هذه الأجواء تبدلت فجأة مع تحلل العمليات الديمقراطية في 1989م، وقيام ثورة الإنقاذ الوطني، وهي حكومة يمينية إسلامية عسكرية.

لا تزال طبيعة الحوار الذي جرى أثناء الفترة القصيرة للديمقراطية (1985—89م) تكتسب أهمية فائقة، ليس فقط بالنسبة للسودان، ولكن لكل السياقات الأخرى التي أصبح -أو يمكن أن يصبح- فيها الإسلام عاملاً في العمليات السياسية. إن المقولات عن تقليص العمليات الديمقراطية مع صعود الإسلامِ السياسي، قد لا تكون لها ذات المعاني بالنسبة لأولئك الذين لم يكونوا واعين بسجلِ سودان ما بعد الاستعمار من مؤسسات ديمقراطية، وشعبية قاعدية، حتى عندما كانت السلطة في يد الجيش: فهي قصة للقرن العشرين سطرتها نقابات واتحادات مهنية قوية ومستقلة.

فقد كان في السودانِ واحد من أكبر الأحزاب الشيوعية في أفريقيا والشرق الأوسط وأكثرها احتراماً، وكذلك اتحاد نسائي قوي. وعندما وصلت إلى السودان أول مرة عام 1961م، كان المغتربون الأوروأمريكيون يمتدحون السودانيين «لموقفهم المستريح» تجاه الدين. كان اتجاه حقوق المرأة يسير إلى الأمام، حتى ولو كان متدرجاً، حيث حصلت النساء على حقوقهن الانتخابية في 1965م، مصحوبة بعدد من الحقوق الأخرى والحمايات القانونية، واتصفت فترة الحركة الوطنية وتحقيق الاستقلال من البريطانيين بانعدامِ العنف أو الحد الأدنى منه. كما حقّقت فترة ما بعد الاستقلال ولمرتين، تحالفاً مدنياً يطيح بنظام عسكري فيما يقرب أن يكون مواجهة بدون إراقة دماء، وآخرها عام 1985م. طوال هذه الفترة التي انتهت بحكم الإسلام كانت الجبهة الإسلامية القومية جزءاً لا يتجزأ من القوى السياسية.

استولت الحكومة اليمينية الإسلامية العسكرية على السلطة منذ عام 1989م، ولم تلبث أن قامت بحل البرلمان (جمعية تأسيسية منتخبة ديمقراطياً، بينما يحيل الترابي إلى وجود برلمان معين)[112]، وعطّلت الدستور، وحظرت نشاط كل الأحزاب السياسية، والنقابات، والاتحادات المهنية، حتى الاتحادين المحترمين؛ للمحامين والأطباء، وفرضت الشريعة والحكم حتى على غير المسلمين (ثلث القطر تقريباً)، وعُلّقت حقوق المحاكمة العادلة أو تم تجاهلها، وذبل المئات من الناس في السجون

والمعتقلات، ولا يزال بعضهم يقبع فيها حتى بعد مرور سنوات، وصارت الإعدامات أمراً معتاداً، وصدرت تقارير حول التعذيب والاختفاء من منظمة العفو الدولية (على سبيل المثال في مايو 1992م) ومنظمات مراقبة أخرى، وفُصِل الموظفون المدينون من الطبقة الوسطى، بما في ذلك أعداد كبيرة من الأساتذة الجامعيين. باختصار تم القضاء على عناصر المعارضة.

وتم تقليص حرية النساء في الحركة والاجتماع إلى أبعد الحدود، وأصبحت الثورة الإسلامية هي التي تحدّد أجندة النساء. وفي نوفمبر من عام 1991م «أصدرت الطغمة العسكرية الأصولية الإسلامية مرسوماً يقضي بأنه من الآن فصاعداً على كل النساء السودانيات ارتداء فستان طويل أسود حتى الكعب وغطاء أسود للرأس والوجه.. وأن كل من لا تلتزم بذلك تعاقب بالجلد على الفور»[113]. وكان حسن الترابي، العرّاب الفعلي للثورة الإسلامية، قد زعم، في محاضرة بتاريخ 18 مايو 1992م بجامعة جنوب كاليفورنيا أن قواعد الزي لا تفرضها إلا ضغوط النساء أنفسهن على بعضهن بعضاً، ولكن الخشية أن تفرض في أي وقت بأمر رسمي.

وكما ذكرنا من قبل فإن الاقتصاد السوداني يتخبّط في حالة من الفوضى، إذ تمددت الخدمات الاجتماعية في العاصمة بما يفوق طاقتها، فأصبحت موبوءة بالفقر، غير صحية وخطيرة. وتدفق المهاجرون -خاصة من الجنوب والغرب- إلى الخرطوم الكبرى، فقط لكي يجدوا أن الحكومة تقوم بإزالة أكواخهم العشوائية وتدفع بهم خارجاً إلى الصحراء. وفي الوقت الذي ترتكب فيه مليشيات محلية هجمات للإبادة الجماعية يعاني الألوف من السودانيين في الجنوب والغرب من المجاعة. ويطلعنا تقرير صادر عن منظمة العفو الدولية في مايو 1992م أن المزيد والمزيد من المعارضين في أنحاء القطر، يعتقلون، ويسجنون ويتم إعدامهم، خصوصاً من أعضاء ومؤيدي الحركة الشعبية لتحرير السودان[114].

لقد بات يُنظر إلى الترابي، بقدر متزايد، على أنه واحد من أهم الزعماء الإسلاميين في العالم، وجرَّ إليه قدراً عظيماً من الجدل والتعليقات[115] ليس فقط ممن يعارضون الإسلاموية، بل امتد إلى من هم جزء من الإسلاموية ولكنهم يرون أن الترابي ليبرالي أكثر مما يجب، أو أنه «ليبرالي تقريباً»، على سبيل المثال:

«لقد قيل الكثير عن إبداعات الترابي الخلاقة في تفسيره للإسلام، وعن أفكاره الأشبه بالليبرالية حول الديمقراطية، ووضع ودور المرأة، وحقوق غير المسلمين، خاصة حقهم في تقلد الوظائف العامة، بما في ذلك رئاسة الدولة. هذه التفسيرات المبتكرة قادت حتى إلى انقسامات في صفوف الإخوان. فالحريصون على النقاء الأيديولوجي، بقيادة الصادق عبد الله عبد الماجد والحبر نور الدائم (الذين يطلقون على أنفسهم اسم الإخوان المسلمون) يعتبرون هذا الابتعاد عن الأرثوذكسية مجرد انتهازية»[116].

ولقد تحدث الترابي كثيراً عن الديمقراطية وعن تحرير النساء، وعن حقوق الإنسان في الإسلام[117]. فكتب، على سبيل المثال حول المرأة:

«فيما يخص وضع المرأة في المجتمع عموماً، فلم تعد لدينا أي مشاكل هنا، فقضية المرأة في السودان لم تعد لها أهمية.. ولا نزعج أنفسنا بها كثيراً بعد الآن في السودان.. يمكنني القول بأن النساء قد لعبن أخيراً دوراً أهم من الذي لعبه الرجال»[118] (46-47).

أما فيما يتعلّق بالطبيعة الديمقراطية للإسلاموية في السودان فيقول الترابي: «ولكن الناس إما عن قصد أو خطأ يصفونها [الحركات الإسلامية] بأنها ضد الديمقراطية. ولكن هذه الحركات هي، في الأساس، حركات عامة الشعب، إنها حركات شعبية. وإذا تأملت نموذج الحركة نفسها فستجده ديمقراطياً بدرجة عالية»[119].

إلا أن للنقاد رأياً آخر فهم يدفعون بأنه:

«حتى لو سلمنا بأن آراء الترابي حول المرأة، والديمقراطية وحقوق الإنسان ليبرالية نسبياً، فإن هذه الليبرالية لم تنعكس في سياسات الحكومة الحالية. فمنع حرية السفر للمرأة إلا في رفقة ذكر محرم، والتفريق بين الرجال والنساء في المواصلات العامة، وفرض الزي الإسلامي على النساء، وفصل النساء بأعداد كبيرة من الخدمة العامة، هذه جميعاً لا يبدو أنها تعكس آراء الترابي الليبرالية حول تشجيعه للنساء للتخلص من القمع الاجتماعي والتفرقة الواقعة عليهن ولعب دور كامل في بناء المجتمع الجديد»[120].

سيكون من الصعب معرفة ما تعنيه للنساء الرؤية شبه الليبرالية لدور المرأة

السودانية في المجتمع. لقد ظل الترابي ثابتاً في حجته بأن الإسلام النقي كحركة قومية ممتدة سيكون له أثر في تحرير النساء. أما إلى أي مدى يمكن أن تقبل النساء بهذه الحجة، وإلى أي درجة يمكن أن ينخدعن بثقافتهن، فهذا ما لم يتضح بعد. ولكن من المؤكد أن تنظيم المعارضة أصبح أكثر صعوبة بما أن عدم الرضا تم التنفيس عنه، على الأقل في الوقت الحاضر.

وعلى الرغم من أن الفصل السادس يعرض باختصار التسلسل التاريخي لصعود الإسلاموية في السودان، إلا أنه لا بد هنا من التأكيد على حقيقة أنه في التاريخ الديني للسودان، دائماً ما كان هناك إسلام سياسي أو إسلام متداخل مع السياسة. يصدق هذا مع الغزاة المستعمرين، ومع ردّات الفعل السودانية، ومع سياسات الأحزاب الديمقراطية لما بعد الاستقلال، ومع الإطار الديني للجمهوريين، بل وحتى مع تحالفات «الغرباء الذين تقاسموا الفراش» التي أقامها الحزب الشيوعي السوداني مع مختلف المجموعات الطائفية، وإستراتيجيته للتعايش مع الإسلام (سنتناولها في الفصلين 5 و 7).

كذلك برغم تركيزي على السياسة الطائفية والصوفية في هذا الفصل، إلا أنه لا يجوز التقليل من أهمية الجيش بوصفه القوة التي تنافسهما، ولم يُنشر إلا النزر اليسير عن تكوين الجيش السوداني -الطبقة، الإثنية، والدين- ولكننا مساقون للاعتقاد بأنه يتخطى الطبقية والإثنية. غير أن دوران (Doran) لاحظ أن «هناك أكثرية من الجنود السود في الجيش السوداني (يقدرهم البعض بـ75% غالباً بسبب النسبة العالية لأبناء غرب السودان (من دارفور) [وهم مسلمون غير عرب، وفد بعضهم من غرب أفريقيا] بتقاليدهم العسكرية»[121].

هناك مصادر أخرى تقول أن الجيش يضم عدداً كبيراً من الجنوبيين، ولكنهم لا يشكّلون رتب الضباط، كما أن آخرين يتحدّثون عن الهيمنة العسكرية للشايقية. أما الترابي فيقول عن تكوين الجيش، «إذا أخذت أي عينة عشوائية من الجيش فإن أكثرهم سيكونون من الإسلاميين»[122]. ولكن في الحقيقة فإن المصادر، بهذا الشأن، ضعيفة، ولا يُعرف الكثير عن تكوين الجيش، إلا ما هو بديهي: من أن الفقراء ينضوون للرتب الدنيا، ويصبح الصفوة ضباطاً، ولا تلعب النساء دوراً يذكر.

ومثلما هو الحال مع الجيوش في مناطق أخرى ينظر العسكريون السودانيون للسياسة على أنها قذرة، وللسياسيين كفاسدين، وللطائفية كأداة للتفرقة. وتنظر المؤسسات العسكرية إلى نفسها على أنها مالكة للطهارة والنقاء، والبساطة، والاستقلالية عن الكومة الملتبسة من الخيارات السياسية لـلإدارات المدنية، على أنها تعبر عن الوحدة الوطنية بعقلانية علمانية. ويوافق كثير من المدنيين على هذه الرؤية.

لقد جرت العادة في السياسة السودانية المعاصرة على أن تحكم البرجوازية قبضتها دون وسيط على الدولة. غير أن هذه القبضة اعتراها الوهن في الفترة الأخيرة، وأصبح المجتمع السوداني يتعسكر بصفة مستمرة. ولم يتخذ الجيش والمليشيات التي أفرزها هوية (قبلية) فحسب (على سبيل المثال المليشيات المحلية)، بل هوية دينية أيضاً (مساندة الجيش للجبهة الإسلامية القومية كمثال)، وهو ما يرقى إلى ولادة جديدة لتقاليد المحاربين، وإعادة لاسترجال المجتمع[123]. وهي إعادة استرجال موازية، ولكن ربما مناقضة (لإعادة) مَوْضعة النساء كدروع (لإعادة) بناء الثقافة (الأصلية).

هكذا هي توتُّرات سياسة النوع الاجتماعي«الجندر» في السودان؛ مجتمع تتعرّض فيه دولة ضعيفة للكمات المجموعات المعارضة المتنافسة، وحيث العمليات النسوية للدولة غير متواصلة. في الفصل الخامس أحلِّل سياسة النوع الاجتماعي«الجندر» لإحدى المجموعات المعارضة: الحزب الشيوعي السوداني، وفي الفصل السادس لجماعة أخرى: الجبهة الإسلامية القومية التي ستكون فعلياً هي الدولة.

هوامش الفصل الثالث

1. «المدن الثلاث» إشارة إلى الخرطوم والخرطوم بحري وأمدرمان. ثلاثة مدن منفصلة ترقد عند مقرن النيلين: الأبيض والأزرق. وفنيّاً الخرطوم هي العاصمة. لقد قدر إحصاء جرى عام 1983م عدد سكان هذه المدن بـ (473,597 و340857 و526192) على التوالي بإجمالي بلغ 1,340,646 نسمة، وهذه الأرقام مأخوذة من:

United Nations, Department of Economic and Social Development, Statistical Department, Demographic Yearbook, 1991 (New York: United Nations, 1992), 226.

هناك ما لا يحصى من الأسباب التي تجعلنا نعتقد أن هذه الأرقام أقل من الواقع، وقد كانت الحكومة مترددة في إحصاء مناطق السكن العشوائي المحيطة بالمدن الثلاث.

2. هذه الأرقام قد أخذت بالترتيب من:

Magda M. el-Sanousi and Nafissa Ahmed el-Amin, «Sudan,» in Women and Politics Worldwide, ed. Barbara J. Nelson and Najma Chowdhury (New Haven: Yale University Press, 1994), 674 (box); and Nahid Toubia, ed. with Amira Bahyeldin, Nadia Hijab, and Heba Abdel Latif, Arab Women: A Profile of Diversity and Change (Cairo: Population Council, 1994), 14.

3. السنوسي والأمين (السودان) 674 مأخوذة من مادة إحصاء 1989م المذكور أعلاه.

4. هذا تعبير عام في السودان لوصف مساحة على طول النيل تجري شمالاً وجنوباً خلال أكثر من ثلثي السودان الأوسط. وهي منطقة يسكنها في المقام الأول النوبة والعرب الذين اختلطوا سوياً عبر القرون ويهيمنون ثقافياً على القطر، لهذا أشير أنا إلى ثقافة هذه المنطقة بالثقافة المركزية.

5. هذا لا يعني إنكار النشاط السياسي والاقتصادي والثقافي في أقاليم أخرى ومراكز حضرية أخرى مهمة. فقد قامت الحركات الدينية، وحركات عمالية وسياسات للإحياء الإثني وما شابهها خارج نطاق ثقافة الوسط النيلية. إلى جانب هذا فإن مراكز الفعل والقوة الثقافية والسياسية قد غيرت مواقعها مكانياً وزمانياً.

6. مسائل أصل وإثنية النوبة حيرت الدارسين والمواطنين العاديين، على السواء، ولكن مهما كان حجم الشك فإن هناك عدداً كبيراً من التوقعات والاقتراحات المقدمة. ففي أقصى طرف من طيف الآراء نجد علماء مؤثرين مثل بتراوي وسليقمان يخلعون على النوبة المكانة العالية للحاميين. أنظر:

Batrawi, «The Racial History of Egypt and Nubia,» Journal of the Royal Anthropological Institute 75 (1945): 76, 81-101, 131-56; and C.G. Seligman, Rnces of

Africa, 3d ed. (London: Oxford University Press, 1957), 8.

لقد كانت الثقافة النوبية أكثر تقدماً، وتاريخها أكثر إشراقاً وتشريفاً من أن ينسبه المتعلمون الأوائل والمسافرون إلى أصول زنجية. لقد ظل النوبيون ومعهم المصريون القدماء، محسوبين على الخصائص العرقية القوقازية، أعلى امتياز استطاع المتعلمون البيض أن يفكروا في إهدائه لشعب أفريقي. أما الحقيقة المعروفة عن (كوش) و (مروي) كانتا مسيحيتين لفترة طويلة ، فلقد سقطت من كثير من المصادر بما فيها هذا. يضاف إلى ذلك أنه ليس لدينا فعلاً مصادر عن علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» في الممالك المسيحية. وهذه الملاحظة لإعلان غياب هذا الموضوع.

7. المصادر لهذه العبارات بالترتيب هي: بشير محمد سعيد، السودان ملتقى الطرق الأفريقية:

The Sudan: Crossroads of Africa (London: Bodley Head, 1965); William Y. Adams, Nubia: Corridor to Africa (Princeton: Princeton University Press, 1977); and L.P. Kirwan, «Nubia-an African Frontier Zone,» The Advancement of Science 19, no. 80 (1962), 330-37.

8. John Sommer, «The Sudan: A Geographical Investigation of the Historical and Social Roots of Political Dissension» (Ph.D. diss., Boston University 1968). Italics mine.

9. J.S. Trimingham, Islam in the Sudan (New York: Barnes and Noble, 1965]1949[), 18.

10. عرض تقرير حديث عن حقوق الإنسان الوحشية التي يرتكبها الفريقان.

Human Rights Watch/Africa, Civilian Devastation: Abuses by All Parties in the War in Southern Sudan (New York: Human Rights Watch, 1994).

11. يوسف فضل حسن، العرب والسودان، أدنبرة: مطبعة جامعة أدنبرة، في هذا الملخص الخلفية، لم أعد بنا إلى مصر الفرعونية ولا للممالك المسيحية المتقدمة (كوش ومروي).

12. للحصول على تفسير تاريخي، اجتماعي، وسياسي ، اقتصادي لدولة الفونج أنظر:

Jay Spaulding, The Heroic Age in Sin nar (East Lansing: Michigan State University Press, 1985).

13. كان المماليك قوة عسكرية صفوية من أرقاء بيض في مصر، قضى عليهم محمد علي باشا في عام 1811م. وقد هرب عدد كبير منهم إلى السودان في أعقاب ذلك وبسببه، حيث أقاموا ممتزجين مع الأهالي وذائبين فيهم. أنظر:

V. Lutsky, Modern History of the Arabs in the Sudan, 2 vols. (Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1969), 48-53.

14. المعلومات في هذا الجزء من الفصل مستقاة من لوتسكي (نفس المرجع).

15. السودان» تقرير لجنة التحقيق في اضطرابات جنوب السودان في أغسطس 1955م. هذا تقرير محترم بدرجة عالية.

16. Richard Hill, Egypt in the Sudan, 1820-1881 (London: Oxford University Press, 1959), 129.

17. السودان: تقرير اللجنة المكلفة بالتحقيق». الدناقلة من دنقلا هم أحدى المجموعات النوبية».

18. الاستعماريون الأتراك هم أحفاد محمد علي باشا الذي لم يكن تركياً بل عثمانياً. وعلى الرغم من أنه ليس صحيحاً فنياً استعمال المفردات «تركية» و«مهدية» كفترات زمنية لا كصفات إلا أن ذلك أصبح متفقاً عليه ومقبولاً عند مؤرخي السودان.

19. Samir Amin, «Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Historical Origin» (revised version of working paper prepared for United Nations African Institute for Economic Development and Planning, Dakar, Senegal, 1971).

20. مواد تاريخية عديدة قد كثفت هنا مثال ذلك:

P.M. Holt, The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898 (Oxford: Clarendon Press, 1958); Hill, Egypt in t;: Sudan; Richard Gray, A History of Southern Sudan, 1839-1889 (London: Oxford University Press, 1961), and his «Some Obstacles to Economic Development in the Southern Sudan, 1839-1965,» in Nations by Design, ed. Arnold Rivkin (New York: Doubleday, 1968), 121-34; Lutsky, Modern History of the Arabs; and Spaulding, The Heroic Age in Sin nar. For interpretations of the rise of capitalism, however, I have used Carole Collins, «Sudan: Colonialism and Class Struggle,» Middle East Research and Information Project (MERIP), no. 46 (1976): 3-17, 20; Fatma Babiker Mahmoud, The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development? (London: Zed, 1984); and, especially Amin, ibid.

21. التفسير مأخوذ بصورة رئيسية من أمين، إلا أن الاستقراء والوصول إلى النتائج فيما يخص النوع الاجتماعي«الجندر» مني. لأن مرجع أمين مثله مثل معظم المصادر لا يتناول علاقات النوع الاجتماعي«الجندر».

22. بالنسبة للتداخل العرقي في الجنوب، فإن بعض التمازج قد وجد سبيله عن طريق تبادل الأسرى وأيضاً عن طريق الزواج. هذا التبادل والتزاوج قد تم بعضه عبر حدود الشمال مع الجنوب (مثال ما بين الكريش والبقارة) أو عن طريق الحلفاء التجاريين

(كالذي بين الأتراك المصريين والشلك). وعلى كل حال فالحواجز الطبيعية، والاكتفاء الذاتي الاقتصادي، والتماسك الأيديولوجي كل هذه العوامل قد تضافرت لتحول دون أي تمازج عرقي كثيف. وهكذا عندما جاءت الضغوط والتوترات من الخارج كانت الانقسامات الاجتماعية السائدة جاهزة لكي تستغل وتستمر.

Gray, A History of Southern Sudan, 11.

23. Lutsky, Modern History of the Arabs.

24. Holt, The Mahdist State, 20-21.

25. ج. س تريمنجهام وضح الآتي: «لقد كانت الإدارة المصرية برمتها فاسدة حتى النخاع... فبدأ المهدي الجهاد ضد الأتراك الكفار لكي ينقي العالم من الفسق والخلاعة والفساد: «الإسلام في السودان» ص 94-93، وعلى الرغم من أن هذا قد كان صحيحاً إلا أن المهدي لم يبرز في فراغ عالمي لكي ينقي العالم. فالبريطانيون قد قاموا بغزو مصر، وهناك علاقة معقدة بين مصر والسودان. فالمصريون إذن قد كان لديهم ما يقومون به. لقد كانت الأعمال الخرقاء على نطاق العالم. كما كان وسوء التناول الغردوني من العوامل الكبرى وراء ثورة المهدي ونجاحها.

26. Holt, The Mahdist State, 17.

27. لفظة المهدي تعني المقود بواسطة القوى الإلهية. المهدي أيضاً زعيم لجماعة إسلامية. لقد فرق هولت بين المهدية السنية ومهدية الشيعة، التي فيها المهدي هو الإمام الغائب والذي سيعود ليحكم. وفي واقع الأمر فإن الاسم الذي أطلق على أتباع المهدي هو الأنصار، وهو الاسم السائد حتى اليوم. في تريمنجهام.» الإسلام في السودان» ص 22-21. ليس محسوماً بعد، ما إذا كان بإمكاننا أن نسمي المهدي صوفياً، والأنصار صوفية. هذا موضوع لا يزال عرضة للنقاش وسنناقشه فيما بعد.

28. Hill, Egypt in the Sudan, 117-18.

29. إن استعمال ثنائية الجنوب والشمال» في هذا الوقت بالذات من تاريخ السودان، ينطوي على مفارقة تاريخية، إذ أن هذين الإقليمين لم يعتبرا كإقليمين منفصلين إلا عند قدوم الإدارة البريطانية.

30. Collins, «Sudan: Colonialism and Class Struggle,» 17.

31. الحاج حمد محمد خير:» النساء والسياسة في التاريخ الوسيط للسودان. في» المرأة السودانية» بالاشتراك مع سوزان كنون، الخرطوم: جامعة الخرطوم 1987م ص 24. وقد شارك محمد خير أيضاً في ورقة مع ميمونة ميرغني حمزة». دراسة حالة لتاريخ المهدية الرسمي» (مؤتمر الدراسات المهدية — الخرطوم 1981م) وظلت نوال محجوب، وهي واحدة من افراد أسرة المهدي تجري بحثاً عن المرأة في عهد المهدية منذ الثمانينات.

32. Marjorie Hall and Bakhita Amin Ismail, Sisters under the Sun: The Story of

Sudanese Women (London: Longman, 1981), 40.

33. Ibid., 40-41.

34. من المشكوك فيه إن لم يكن خطأ تماماً أن تدين شخص ما بأنه في« حالة جهل» وأنه لا يملك« أي تصور لأفق أوسع» وأن« وجوده قريب من عدمه» فنحن لا ندري على وجه التحديد، حتى الآن، ما تقبله النساء وما يرفضنه في هذه الفترة بالذات. وبما أن الوصف يبدو معتاداً عليه، فأنا أشك بأن المؤلفتين، إنما تفترضان رأياً سطحياً يخص سودان السبعينات ويلبسنه للماضي.

35. زينب بشير البكري، وفاطمة زاهر، وبلقيس بدري، وتماضر أحمد خالد، ومديحة السنوسي».

«Sudanese Sub-Project: Women in Sudan in the Twentieth Century» in Women's Movements and Organizations in Historical Perspective, ed. Saskia Wieringa (The Hague: Institute of Social Studies, Women and Development Programme,] post-1987?[), 176.

36. زينب بشير البكري والحاج حمد محمد خير« النساء السودانيات في التاريخ وفي الكتابات التاريخية: استراتيجية مقترحة لتغيير المناهج» (ورشة عمل حول الدراسات النسائية في السودان – الخرطوم، جمعية تنظيم الأسرة، المجلس القومي للبحوث 7-9 فبراير 1989م المصدر السابق.

37. نفس المصدر، ص16.

38. حصل مفهوم الأبوية على تقدير واحترام الدارسين في الشرق الأوسط. أنظر مثلاً:

Mervat Hatem, «Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women,» Comparative Studies in Society and History 29, no. 4 (1987), 811-18;

وأيضاً هشام شرابي« الأبوية الجديدة: نظرية التغيير المشوه في المجتمع العربي،

Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).

39. الاسم الفني لنظام الحكم الاستعماري. حسب الاتفاقية الإنجليزية المصرية عام 1899م (اتفاقية الحكم الثنائي) فإن السودان إنفصل عن مصر (التي كانت هي الأخرى تحت الحكم البريطاني) وتحكمه مصر وبريطانيا، إلا أن الحكم كان في الواقع بريطانياً.

40. كمثال لعملية ونتائج ذلك الخيار المزدوج أنظر مؤلفي:

«Elite Nubians of Greater Khartoum: A Study of Changing Ethnic Alignments,» in Economy and Class in Sudan, ed. Norman O'Neill and Jay O'Brien (Aldershot:

Avebury, 1988), 277-90.

41. تقوم كارين ساكس بتسجيل هذا، كنموذج معتاد للاستعمار الافريقي:

«An Overview of Women and Power in Africa,» in Perspectives on Power: Women in Africa, Asia, and Latin America, ed. Jean F. O'Barr (Durham: Duke University, Center for International Studies, 1982), 1-10.

42. El-Bakri et al., «Sudanese Sub-Project,» 177.

43. لقد أتاح لي وصولي إلى السودان مبكراً (1961) ميزة أن أرى بوضوح آثار الاستعمار. كان عدد كبير من البريطانيين لا يزالون في وظائفهم، فلم تكن مواقعهم قد سودنت بعد. لقد اكتشفت أن كثيراً من الرجال البريطانيين – الذين لا زالوا يؤثرون على القطر (محافظون) بدرجة اكبر بكثير – في ما يخص دور المرأة السودانية في الشمال – من سودانيين كثيرين. أو أنهم إذا تظاهروا بأنهم لا يوافقون على عدم المساواة في علاقات النوع الاجتماعي«الجندر»، فإنهم في العادة يرفضونها، وكأنهم يفعلون ما هو طبيعة الأشياء – أي في السودان. إنه لمن المؤكد أن علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» في المجتمعات الأبوية الذكورية غير متناسقة وغير متساوقة. كون ان هناك عدد بسيط جداً من النساء البريطانيات في وظائف بمرتب وأنهن في المقام الأول ربات منازل، وإنهن لسن أكثر من ظلال لأزواجهن، كل هذا يجري منطقته وتبريره بأنه جزء من الواقع السوداني. كأنما هي غلطة السودانيين أن تكون نساء المستعمر البريطاني تابعات لأزواجهن ومعتمدات عليهم.

44. لدراسة حول نساء النوير الجنوبيات أنظر

Ellen Gruenbaum, «Nuer Women in Southern Sudan: Health, Reproduction, and Work,» working paper no. 215, Michigan State University, East Lansing, Mich., 1990).

بالنظر إلى القدر العالي من التباين لكل من الشمال والجنوب فيجب قراءة هذه الإفادات على أنها تعميمات.

45. يمكن ملاحظة هذا كتوقع لن يتم اختبار صحته في هذا العمل. ورغم ذلك فإن زينب بشير البكري والواثق محمد كمير يتفقان في

«Women and Development Policies in Sudan: A Critical Outlook» (paper no. 46, presented at the 2d OSSREA Congress, Nairobi, 28-31 July 1986), 3.

46. المصدر السابق، ص3.

47. محمود في «البرجوازية السودانية»، تستعمل تحليل سمير أمين (التنمية غير المتوازنة):

«He traces the pre-mercantilist period back to the era of the Sultanate, when long-distance trade existed with Egypt and to the East. According to Amin, the

Sudan was integrated in the capitalist market during the Turko-Egyptian colonial period, when Sudanese nomads participated in trade by acting as middlemen for Turkish, Syrian and European merchants. They then moved to agriculture on lands given to them by the TurkoEgyptian system. These agricultural undertakings were largely commercial. At this stage, although new farming methods were introduced, the relations of production were still based on the use of serfs and slaves. Wage labour was not known.»

48. محمود» البرجوازية السودانية» ص 14-13.

49. Tony Barnett, «The Gezira Scheme: Production of Cotton and the Reproduction of Underdevelopment,» in Beyond the Sociology of Development: Economy and Society of Latin America and Africa, ed. I. Oxaal, T. Barnett, and D. Booth (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), 203.

50. هذه العبارة مأخوذة من كولينز

«Sudan: Colonialism and Class Struggle,»

هنالك مصادر مفيدة عن مشروع الجزيرة قمت بادراجها بصورة متكاملة في تحليلي وهي على وجه التحديد

«The Gezira Scheme,» ibid., 186-207; Tim Niblock, Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics, 1898-1985 (Albany: State University of New York, 1987); and Norman O'Neill, «Class and Politics in the Modern History of Sudan,» in O'Neill and O'Brien, Economy and Class in Sudan, 25-59.

51. Peter McLoughlin, «Economic Development and the Heritage of Slavery in the Sudan Republic,» Africa 23 (1962): 377.

52. من أجل مناقشة الدور الذي لعبته هذه الطبقة الرأسمالية في السياسة السودانية، راجع محمود» البرجوازية السودانية»، فهي ترى أنه بسبب تحالفها مع الاستعمار فليس لدى البرجوازية السودانية أي دور تقدمي تلعبه في تنمية السودان.

53. David Roden, «Regional Inequality and Rebellion in the Sudan,» Geographical Review 64, no. 2 (1974): 498.

54. لقد حدد أول تعداد للسودان عدد القبائل ب 572 قبيلة بها كثير من البطون» ربما هنالك ما يزيد على 110 لغة قائمة بذاتها.

Sudan, Ministry for Social Affairs, Population Census Office, 21 Facts about the Sudanese: First Population Census of Sudan, 1955/56, prepared by Karol Jozef

Krotki (Khartoum: Sudan Government, 1958), 23.

55. إن استعمالي لمفردة» قبيلة» قد جاء بعد ترو وعن عمد. للاطلاع على حصيلة واسعة عن التاريخ القبلي للعرب وسلالاتهم راجع:

A History of the Arabs in the Sudan (Cambridge: Cambridge University Press, 1922).

أما للاطلاع على ما كتبه سودانيون فهناك يوسف فضل حسن» العرب والسودان»، أدنبرة: مطبعة جامعة أدنبرة 1967م. أما ب. م. هولت العميد الأول لمؤرخي السودان، فنجده يميل إلى التعميم اكثر في مؤلفه»

A Modern History of the Sudan (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961).

ولدى لوتسكي منظور مختلف جداً في مؤلفه

V. Lutsky's Modern History of the Arabs in the Sudan, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

56. «السودان، 21 حقيقة عن السودانيين» ص 26.

57. Cecil Eprile, War and Peace in the Sudan, 1955-1972 (London: David and Charles, 1974), 27.

58. «السودان: تقرير لجنة التحقيق.

59. Eprile, War and Peace in the Sudan, 27.

قدرت صحيفة حديثة، في مقال لها يشيد بعمل لنورمان. أ. هورنر عنوانه (دليل الكنائس المسيحية في الشرق الأوسط) عدد المسيحيين في السودان ب 71,950 نسمة أي3.69% من مجمل السكان. هذا تصريح من رسميين مسيحيين، ولذلك من الصعب أن نصفه بأنه تقدير منخفض، لأنه ليس من مصلحة الموظفين الكنسيين أن يسيئوا تقدير عدد المسيحيين بتخفيض هذا العدد.

Nick B. Williams, Jr., «In Mideast, a Christian Exodus,» Los Angeles Times (10 August 1991), A16.

واحد من أكثر الأعمال المكتوبة والتي يعتمد عليها في موضوع الصراع الشمالي /الجنوبي، مؤلف محمد عمر بشير» جنوب السودان خلفية الصراع»، لندن: س. هيرست 1968م.

60. هنالك أقلية قبطية فقيرة تتجمع بصورة أكثر في مدن الشمال، وهم في الأساس «نقادية» هاجروا مطلع القرن من مصر العليا. وكانوا أصلاً يعملون في صباغة الثياب الزرقاء التي كانت تلبسها النساء آنذاك. وهم الآن في الخرطوم تجار صغار أو حرفيين يمتهنون حرفاً ثانوية مثل النحت على العاج، وبعض الأسر الممتدة منهم قد بلغت بعض الثراء، وان كانوا لا يزالون يعيشون ظروفاً متواضعة، وينظر إليهم بقية مسيحيي الشمال نظرة دونية. إلا أنه في السنوات الأخير قد أفلح بعض» النقادية» الناجحين أن يجبروا بقية الأقباط الآخرين على قبولهم في

إطار علاقات زوجية.

61. بعض نساء عائلة شاشاتي اللبنانية ، وقرنفلي السورية الكاثوليكية، قد صرن طبيبات منذ أوائل خمسينات القرن الماضي.

62. وبسبب كثرة الذين يدعون أنهم عرب من المقيمين في الشمال، فإن أول درجات التقسيم العرقي هو التقسيم إلى عرب وغير عرب» وحتى لو استخدم هذا التقسيم للتشجيع والتسهيل فإن مثل هذا التقسيم الثنائي إلى مجموعتين متضادتين من الممكن أن يخفي حقيقة أن هاتين المجموعتين العريضتين يحويان في داخلهما مجموعات من الناس تتقاطع خصائصهم اللغوية والاجتماعية والدينية والاقتصادية والبيئية مع حدود التقسيم الذي يفصل بينهما. أكثر من ذلك أن هذين القسمين العريضين ليسا مانعين ولا محصورين جغرافياً. ونحن حتى الآن عاجزون عن أن نعرف بوضوح الخصائص والفروق الطبيعية بين العرب وغير العرب عن طريق خصائص الدم أو أي آلية فسيولوجية أخرى.

ومهما كان تقصيرنا وتحفظنا العلمي فإن أيديولوجيات النسب العربي تركز على الفروق الجسدية. وهكذا فإنه على الرغم من استحالة الفصل بين العرب الأنقياء أو الأفارقة الأنقياء من الأعراق الأخرى فإن ادعاءات السودانيين بالانتساب إلى العرب تظل هي الخيال الإثنوغرافي البارز الذي قُبل كحقيقة وعُمل على أساسه. وفي عملي الميداني الإثنوغرافي قمت بقبول ادعاء الانتساب إلى الأصول العربية، إذا كان الشخص المدعي يملك تمييزاً واضحاً يدل على ذلك. وعلى كل فإن الأمر عندما يتعلق بالأصول يكون مشكلاً.

«نظرياً فإن الانحدار والنسب المباشر في المجتمع المسلم يعني بالطبع الانحدار الأبوي الذكوري لا غيره. وعلى كل فإن معظم شعوب الشمال الأفريقي كانوا قبل الإسلام يعتبرون النسب عن طريق الأم، ومع أن هذا التقليد غير معلن إلا انه لم يمت تماما.. وفي حال النوبيين، فإن هذا قد أدى إلى ادعاء جدود عرب أو أتراك على جانبي الأسرة. مع مرور الزمن تم تحويل الجد المتميز – بطريقة سحرية – إلى الخط الذكوري, ربما بأن ألغوا من أصولهم الجيل المرتبط بالأنثى أو باستبدال شقيق الأم بالأب البيولوجي. إن عدم الكفاءة وعدم الاعتماد على شجرة النسب العربية، ليس مرده فقط التشويهات من هذا النوع الاجتماعي«الجندر». فقد كشفت دراسة لعدد كبير من الأنساب في السودان أنها تحوي أجداداً زائفين ووهميين كلية في الأجيال المتقدمة.

(William Y. Adams, «Ethnohistory and Islamic Tradition in Africa,» Ethnohi story 16, no. 4 (1969): 282.)

لقد قمت بالكتابة عن موضوع التعقيد الإثني في منطقة الوسط النيلية في»النوبيون: دراسة في الهوية الإثنية، الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية – جامعة الخرطوم 1971م»، «النوبيون في المحيط الحضري: الخرطوم الكبرى – السودان في مدونات ومذكرات 54/1973م. ص65-57» – «الهوية الإثنية للنوبة السودانيين»، مروتيكا 5/1979م ص 72-165 و «الاثنية المتغيرة للنوبة في محيط حضري»، الخرطوم – السودان) (رسالة

دكتوراه – جامعة كاليفورنيا 1979م).

63. استخدم هارولد باركلي المرجع الأول

«Process in the Arab Sudan,» Human Organization 24 (1965): 43-48; Hasan used the latter term in The Arabs and the Sudan, 1967.

64. Andreas and Waltraud Kronenberg, «Preliminary Report on Anthropological Field-Work 1961-62 in Sudanese Nubia,» Kush 12 (1964): 284.

65. Harold Barclay, Buurri a! Lamaab: A Suburban Village in the Sudan (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1964), 94-95. Italics mine.

66. أجريت عملي الميداني عن النوبة الحضريين، في الأعوام 1971/1972 و 1973/1975 وكانت هذه من ضمن أضخم المواضيع التي حواها مؤلفي» الهوية الإثنية المتغيرة للنوبة» والتي فصلت بوضوح في عمل حديث، بعنوان: «أثر الهجرة على النساء: حالة النوبة السودانيين».

Across Cultures: The Spectrum of Women's Lives, ed. Emily K. Abel and Marjorie L. Pearson (New York: Gordon and Breach, 1989), 53-56.

67. السنوسي والأمين» السودان» ص 674.

68. International Labour Organisation, Growth, Employment and Equity: A Comprehensive Strategy for the Sudan (Geneva: International Labour Office, 1976), 364; el-Sanousi and el-Amin, «Sudan,» 674 (box).

69. «السودان: 21 حقيقة عن السودانيين» ص 36.

70. إحصاء العام 1973م لم يعرض كله على الناس، وما عرض منه يصعب الحصول عليه. أما ما اعتمد عليه أنا، فهي الأرقام الواردة في شكل نقاط في المسودة المؤقتة لذلك الإحصاء. اهتم هذا الإحصاء وكل واحد من الإحصاءات الأخرى بتصنيفات مختلفة، ومن ثم لا يمكن إجراء مقارنة بينها. هذه الحقيقة مهمة خصوصاً في ما يتعلق بالإثنيات، إذ أن إحصاء 1955/56 هو الوحيد الذي سجل معلومات عن الإثنيات. انظر نفس المرجع السابق» السودان: شعبة الإحصاء، الإحصاء السكاني الأول للسودان 1955/56: ملحق تخطيط المدن (1) المعد بواسطة: د. ق. كلايمنهاقا. و» الخرطوم: حكومة السودان 1960م: الإحصاء السكاني الأول للسودان 1955/56 التقرير النهائي 3 مجلدات» و» الخرطوم: حكومة السودان 1962م مسح السكان والإسكان 1964-1965م، الخرطوم: حكومة السودان 1965م.

71. انظر الهامش أعلاه.

72. السيد البشرى» عاصمة السودان المثلثة: الشكل والفعل» أكستيكس العدد 23/1975م.

ص 250.

73. المصدر السابق.

74. المعلومات عن هذه الإفادات من مؤلف السيد البشري» التصنيف المهني في المدن السودانية» السودان في مدونات العدد 50 /1969م. ص 78. وأيضاً الإحصاء الأول لسكان السودان. الجداول ص 85-68.

75. Salih el-Arifi, «Urbanization and Economic Development in the Sudan,» in Urbanization in the Sudan, ed. el-Sayed el-Bushra (Khartoum: Philosophical Society of the Sudan, 1972), 63.

76. Timothy Maliqalim Simone, «Metropolitan Africans: Reading Incapacity, the Incapacity of Reading,» Cultural Anthropology 5, no. 2 (1990): 170.

77. أنظر الملاحظة رقم (1) الفصل الأول، لكتابات قرامشي التي كانت دالة على إطار الدولة. أما الأفكار عن النساء والدولة فقد حفزها مؤلف

Carole Pateman's The Sexual Contract (Stanford: Stanford University Press, 1988), and her The Disorder of Women (Stanford: Stanford University Press, 1989).

والأفكار عن الدولة في الشرق الأوسط جاءت من مؤلف

Lisa Anderson, «The State in the Middle East and North Africa,» Comparative Politics 20, no. 1 (1987): 1-18.

وعلى الرغم من استخدامها منهج تقارب معدّل، فإن ليزا أندرسون تقدم أفكاراً مثيرة للاهتمام، مثال ذلك فكرتها عن الفروقات المميزة، بين الدول في أوربا وفي الشرق الأوسط، فالأخيرة — في رأيها- متصفة أكثر بمشاركة» المجموعات القبلية المتراصة الصفوف في ممارسة السلطات السياسية وذلك من خلال إدارات مركزية بيروقراطية».

هذا وقد كان لزاماً علي أن آخذ في الحسبان النقد الذي وجّهه تيموني متشل للكتابات المتأخرة في مؤلفه:

(Mitchell and Roger Owen, «Defining the State in the Middle East,» Middle East Studies Association Bulletin 24]1990[: 179-83)

والذي يُقدم فيه الدولة في الشرق الأوسط على أنها إمّا جسم حر منفصل يقع خارج جسد المجتمع أو بناء متماسك. إن اهتمامه بأثر الدولة الحديثة، حرّض على تحليل الدولة كما تقدم هي نفسها» كجزء من المجتمع وفي نفس الوقت بعيدة عنه» ص 180.

فاطمة بابكر محمد في» البرجوازية السودانية» ومعها

(The Sudanese Bourgeoisie) and Joim Waterbury («Twilight of the State Bourgeoisie?» International Journal of Middle East Studies 23]1991[: 1-17)

قد ساهما كلاهما في تحليلي لطبيعة الطبقية في مجتمع ودولة السودان. ويظهر من وراء ذلك كله أن محمود وأونيل وأبراين على حق في مؤلفهم» مقدمة للاقتصاد والطبقات في السودان» عندما يقولون» في معظم الدراسات التي أجريت على الاقتصاد السياسي للسودان... فإن هنالك موضوعين بقيا واضحين، يدل عليهما غيابهما، هما تكوين الطبقات والبناء الطبقي في دولة ما بعد الاستعمار» هذا وقد أشار الكتّاب إلى ان ما جاء في كتاب محمود وكارول كوينز»: الاستعمار وصراع الطبقات في السودان» يعتبر استثناء». بعض ما ورد عن الإطار العام للدولة السودانية مأخوذ من مؤلف نيبلوك

Niblock, Class and Power in Sudan, and Peter Woodward, Sudan, 1898-1989: The Unstable State (Boulder: Lynne Rienner, 1990).

ولا زال هناك نقص في تحليلات الجندر والدولة في الشرق الأوسط. إلا أن هناك استثناء بارز هو مؤلف وينيز كانديوتي وآخرين» النساء والإسلام والدولة»، فيلادلفيا: مطبعة جامعة تمبل 1991م. أما بالنسبة لعلاقة النوع الاجتماعي«الجندر» بالدولة في السودان فلا توجد حتى الآن تحليلات يمكن أن يُشار إليها. فالمصادر تشير إلى الحركات النسائية والى حقوق النساء لا إلى أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر» ن كما تظهر من خلال وسائل الإعلام ونظام التعليم، أو كما تعكسها اتجاهات الرأي عند مجموعات المصالح السياسية.

78. أكثر المناقشات فائدة على الإطلاق وسط كل هذا الاختراق من جانب الشركات متعددة الجنسيات ورأس المال، يمكن أن نجدها في المناقاشات التي ساقتها السيدة محمود، عن ما أسمته سياسة الباب المفتوح لنميري في منتصف سبعينات القرن الماضي. فمعظم هذه المشاريع قد ركزت على التنمية الريفية، مثل مشروع سكر كنانة (شراكة بين الحكومة والكويت وشركة الاستثمار العربية، وشركة يابانية ومؤسسة الخليج العالمية). وقد كان الأثر، كما سجلت السيدة محمود، ليس فقط إضعاف الدولة، وزيادة اعتماد البرجوازية على المراكز والعواصم فقط وإنما أيضاً زيادة تدفق الأرباح خارج السودان ومن ثم توالي انعدام التنمية والمزيد من الاعتماد على الغير محمود» البرجوازية السودانية» ص 70ـ 72.

79. See, e.g., Gabriel Warburg, Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society: The Case of Sudan (London: Frank Cass, 1978), 93.

80. لمعرفة الخلفية التاريخية عن الإسلام في السودان والطوائف الدينية، انظر ترمينجهام» الإسلام في السودان»، ولمعرفة السياسة في الفترة الحديثة أنظر ووربيرج» الإسلام والوطنية والشيوعية في مجتمع تقليدي: الحالة السودانية» و» نيبلوك» الطبقات والسلطة في السودان» وود وورد» السودان 1989-1889م» من ضمن آخرين. أما عفاف عبد الماجد أبو حسبو، فقد كانت مفيدة بصورة خاصة في تصنيف وفرز الانقسامات الحزبية في السياسة السودانية في مؤلفها» صراع الأحزاب وانقساماتها في الحركة الوطنية السودانية

1918-1948م» مطبوعات الخريجين العدد 12، جامعة الخرطوم — الخرطوم 1985م.

81. لاستلاف عنوان أحمد الشاهي» مواضيع من شمال السودان» ، لندن: أيثاكا 1985م.

82. John L. Esposito, «Sudan,» in The Politics of Islamic Revivalism, ed. Shireen T. Hunter (Bloomington: University of Indiana Press, 1988), 187. Italics mine.

83. Khalid Duran, «The Centrifugal Forces of Religion in Sudanese Politics,» Orient 26, no. 4 (1985): 597.

84. معظم الطرق الدينية (انظر الفصل الثاني هامش رقم 4) في السودان صوفية. ومن ضمنها المهدية (الأنصار أو أتباع المهدي)، والختمية، والشاذلية، والقادرية، والسمانية، والتيجانية، والمجذوبية، والأحمدية، والإدريسية، والهندية، والإسماعيلية، والرشيدية ، ويسلسل تريمنجهام في مؤلفه» الإسلام في السودان» هذه الطرق وغيرها حسب تاريخها الزمني. أما المصادر الأكثر معاصرة مثل: ج. أبونصر» التيجانية»، لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، و جون. اوو. فول» تاريخ الطريقة الختمية في السودان» (رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة هارفرد 1969م) و إدريس سالم الحسن» في الأيدولوجية : حالة الدين في شمال السودان» (رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة كونكتيكت 1980م، فهي أبحاث متفردة في طريقتها. ولكن» التصوف الذي أضحى شعبياً وجماهيرياً في السودان، يختلف —بتفاوت— عن الطرق الباطنية الأولى» ويعزى ذلك جزئياً إلى التكييف مع الظروف المحلية.» وبالنسبة للباطني أو الصوفي الحقيقي الصادق هنالك احتياج لإشباع أشواق الروح العميقة، التي تبحث اجتماع لا تشوبه شائبة مع الرب، وأخيراً الاندماج معه في الوحدة الإلهية المقدسة» الشاهي» التصوف في السودان الحديث» المنشور في» موضوعات من شمال السودان/24». هذا الذي ذكر يعتبر كفر وردّة عند غير المتصوفة، ولذلك فإنهم كبديل يركزون على التقوى والإخلاص. التنظيم المبني على النسك والزهد ملتزمين بتدرج تراتبي. أما الحسن أعلاه فإنه يسجل ملاحظة إن العلامة الفارقة بين الأرثوذكسية الإسلامية والتصوف» إنما هي الطريقة التي يوصل بها إلى العلم والحقيقة عند كل منهما. فبالنسبة للمتصوفة فإن المعرفة علم الهي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التجربة الروحية وأن هدفها النهائي هو الحقيقة المطلقة. أما عند العلماء فالعلم يكتسب» عن طريق دراسة المتون والكتب الرسمية» ص73.

85. الشاهي» التصوف في السودان الحديث» ص 24.

86. لفظة شيخ يشار بها ببساطة إلى رجل دين، أو إلى زعيم قروي، وإذا أطلقت على إمرأة فإن لها دلالات مختلفة. فمثلاً المرأة التي تقيم جلسات الظاهر وتديرها يطلق عليها اسم شيخة.

87. John Esposito, «Supplement: The Sudan and Lebanon,» in Islam and Politics, ed. John Esposito (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 283.

88. الشاهي» التصوف في السودان الحديث» ص 28.

89. أنظر مثلاً: وود وورد» السودان» 1989-1898م. ص 112. وأيضاً مدثر عبد الرحيم» الامبريالية والوطنية في السودان»، أكسفورد: مطبعة كلارندون 1969م وأيضاً أبو حسبو» خلافات الاحزاب وانقساماتها...» ونيبلوك» الطبقات والسلطة في السودان».

90. الشاهي» التصوف في السودان الحديث» ص 33. في مقابلتي التي أجريتها معه جرى حوار كثير عن ما إذا كان أتباع المهدي صوفية أم لا. وهو حوار سنتعرض له في فصل قادم.

91. See Gabriel Warburg, «Mahdism and Islarnism in Sudan,» International Journal of Middle East Studies 27 (1995): 219-36,

وذلك لمناقشة العلاقة بين حسن الترابي (الجبهة الإسلامية القومية والأخوان)، والصادق المهدي (حزب الأمة – شخصية تاريخية في إطار صوفي) والاختلافات الأيديولوجية والسياسية بينهما.

92. عبد الله أحمد النعيم: مقدمة المترجم لكتاب الرسالة الثانية من الإسلام لمحمود محمد طه، سيراكوز: مطبعة جامعة سيراكوز 1987م. ص 6-5.

93. Duran, «Religion in Sudanese Politics,» 598. Italics mine.

94. Woodward describes the Free Officers as a radical movement spawned during the Nasser years in Egypt by left-oriented military officers. «After a minor group had been nipped in the bud in 1957]in Sudan[, a more substantial movement developed in the 1960s, with a variety of radical themes ... A number of the Free Officers had links with the SCP» (Sudan, 1898-1989, 37).

95. For an account of the relationship between Nimieri, Turabi, and Saddig el-Mahdi, see Warburg, «Mahdism and Islamism in Sudan.»

96. صرح الترابي في رده على سؤال بخصوص احتياج نظامه لمؤسسات ديمقراطية منتخبة، بأن المنطق يقول بأن البرلمانات لم تعد ممثلة للشعب وان الهدف هو الوفاق. وقال» إنما اختير وعين البرلمان لكي يطور طرائق للوفاق».

Arthur L. Lowrie, ed., Islam, Democracy, and the State and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi (Tampa: The World and Islam Studies Enterprise, 1993), 27.

97. جاء هذا في غازيتة جمهورية السودان الديمقراطية العدد 19/ديسمبر1991م. ص 8. هذا التقرير تم تجمعيه من خطابات شخصية، وشهادات زملاء كمصادر أولية وعدد من الصحف الأمريكية والأوروبية، ومراقبين أفارقة ومن السودان.

98. لمعلومات مواكبة عن المصاعب الأخيرة للجيش الشعبي لتحرير السودان راجع
Gill Lusk, «Democracy and Liberation Movements: The Case of the SPLA,» MERIP 22, no. 1 (1992): 30-31.

99. أنظر مثلاً عبد الوهاب الأفندي» ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان»، لندن: قراي سيل 1991م. وأيضاً بيتر نايوت كوك»حسن عبد الله الترابي، أورينت 33/ 1992م ص185-92 و» تيم نيبلوك» الحركات الإسلامية والتماسك في السودان السياسي. مع هيرفي بلوكوت وكريستان دلمث وديريك هوبورد، اكستر: إيتكا 1991م. وخالد المبارك» الأصوليون: النظرية والتطبيق» في مجلة الحياة 30 يونيو 1992م. وأليكس دي وال» أخوان الترابي المسلمون: الحكومة الدينية في السودان» مجلة كوفرت أكشن 49/1994م ص 18-13 و61-60 و حيدر إبراهيم علي» أزمة الإسلام السياسي في السودان»، القاهرة: مركز الدراسات السودانية 1991م ص 216-99.

100. Kok, «Hasan Abdallah al-Turabi,» 187. Italics mine.

101. E.g., Lowrie, Islam, Democracy, and the State and the West.

102. Kok, «Hasan Abdallah al-Turabi,» 189,

نقل نصوص للترابي من المنفستو الانتخابي للجبهة الإسلامية القومية عام 1986م

103. من أفضل المقالات المعاصرة التي حوت معلومات عن سياسات سودان ما بعد 1989م، ما حفل به عدد خاص عن السودان، من:

The Middle East Journal 44, no. 4 (1990). Gabriel Warburg, for example («The Sharia in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989,» The Middle East Journal 44, no. 4]1990[, 624-37),

والذي أجرى فيه اختباراً لتطور خط السير الإسلامي، كسياسة انتهجها النميري أثناء حكمه، والأهمية التي كانت للأخوان المسلمين في هذه الفترة. هناك أيضاً مجموعة مقالات تحت عنوان:

«Sudan: Finding Common Ground,» MERIP Middle East Report 21, no. 5 (1991).

104. Duran, «The Centrifugal Forces of Religion in Sudanese Politics,» 592.

105. Lowrie, Islam, Democracy, and the State and the West, 22.

106. لمناقشة المليشيات العربية المدعومة من الدولة أنظر م. أ. محمد صالح» الخمر الجديدة في قناني عتيقة: المليشيات العربية والدولة السودانية» الذي نشره في مجلة ريفيو الاقتصاد السياسي الأمريكي. العدد 45 و 46 /1989م ص 168-74.

الفصل الرابع

النساء في شمال السودان

مقدمة

أتناول في هذا الفصل أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر» لدى الدولة، والنوع الاجتماعي«الجندر» كما يتقاطع مع الصحة، والاقتصاد، والعمل، والتعليم والقانون. وهذا الفصل مثل الكتاب نفسه، عن الطرائق المختلفة للتمثيل، بقدر ما هو عن الحياة اليومية. لذلك فإنّني أتقصّى هنا التمثيلات، والتمثيلات الذاتية المختلفة للنساء في شمال السودان المعاصر. وعلى الرغم من أنني أحيل إلى بيانات وإحصاءات سكانية صادرة عن جهات غير سودانية (مثل الأمم المتحدة) لإثراء أطروحاتي، إلا أنني أعطي الأفضلية لحوارات السودانيين أنفسهم حول أوضاع ومستقبل حيوات النساء.

وقد تبدو بعض الأرقام من المصادر السودانية قديمة بعض الشيء، ولكنها مؤشِّر على البناءات الإحصائية التي تطورت في السنوات المتخذة نموذجاً، وعلى الطرائق التي تشكلت بها الأيديولوجية الديموغرافية. ومع الإقرار بأن كلَّ النماذج الديموغرافية هي في النهاية بناءات اجتماعية، إلا أنني أقدِّم استعراضاً عاماً لأوضاع النساء، مستخدمة تشكيلة داخلية/خارجية من الإحصاءات[1].

لكن هذا الفصل يختلف عن الفصول التالية، فعلى الرُّغم من أنني أقدِّم إشارات عابرة للمقابلات التي أجريتها عام 1981م مع نساء عاملات من المدن، إلا أنني استخدم هذه المقابلات، فقط، كمكمِّلات للعرض المختصر الذي يبتدر نقاشاً عاماً حول الصحة، والاقتصاديات، والعمل، والتعليم، والقانون. أما في الفصول 5-7 فأصوات النساء السودانيات هي التي تمثِّلهن، ويتردَّد صداها عبر بيانات المقابلات.

أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر» لدى الدولة:

النوع الاجتماعي«الجندر»، العمل، والطبقة

طرحت في الفصل الثاني أنه في سودان الثمانينيات والتسعينيات سعت الإسلاموية، المدعومة من الدولة على شكل نخب عسكرية/أحزاب سياسية، إلى

تحريك الأيديولوجية الدينية نحو ثقافة أكثر «شرعية» و«أصالة»[2]. في هذا الصدد ينظر الإسلاميون إلى «ثقافة النساء» وتمثيلاتها كأحد العناصر المركزية في هذا المشروع، ويحاولون إلغاء وإعادة توجيه التحوُّلات الحديثة في التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل، مع العمل على تطهير «ثقافة النساء» -على وجه التحديد- من «العادات السالبة» فيها[3].

في الوقت الحالي يتعايش في شمال السودان، على الأقل، نوعان من الحركات النسائية، يعودان في جذورهما إلى العلمانيين والإسلاميين، ويتنافسان على فضائه الاجتماعي. وهما يعتمدان برنامجين سياسيين متشابهين، من حيث مَوضعتهما للنساء في مكان المركز لثقافة أصيلة، مع ادّعائهما الارتقاء بالنساء كهدف لهذه الثقافة. ويعود هذا التشابُه في جزءٍ منه إلى أنَّ كلتا سياستي الأصالة هذه تعبِّر، في الحقيقة، عن مصالح طبقية.

وسأنظر هنا، وفيما يلي من الفصول، إلى تقاطُع الأنماط الثقافية، والسياسية الطائفية والعلمانية، والترتيبات النوعية (خاصة في التعليم، والعملِ، والقانون) مع الدولة. فمنذ عام 1899م، مع قيام الحكم الاستعماري البريطاني، ظلّتِ الدولة في السودان نشطة ومتمدِّدة، ومبادِرة ومسيطِرة (على الأقلِ اسمياً) على كلِّ أوجه التنمية والاستثمار. وتحكَّمت الدولةَ، بالقدر نفَسه، في كلِّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية تقريباً؛ الشؤون الخارجية، التعليم، الإعلام، الاتصالات، الخدمات، المرافق الإبداعية والأندية والروابط الاجتماعية، الإسكان والتخطيط، الشرطة، الجيش، وفي كثير من الأحيان القضاء، والعديد من المؤسسات الدينية الرسمية، ومعظم مجموعات المصالح القانونية والسياسية.

ولا يعني هذا أن الدولة كانت دائماً قوية ولا حتى مستقرة، أو أن لها تأثيراً عميقاً على الحياة اليومية للمواطنين كافة، بل العكس تماماً. كما لا يجب أن يُفهم من هذه الإفادات أن الدولة كانت دائماً على الحال نفسها، لا في لبوسها الاستعمارية المختلفة، ولا –بالتأكيد- في أشكالها لفترة ما بعد الاستقلال.

وكانت الدولة، في السنوات التالية للاستقلال (1956م) تنشر أيديولوجيتها النوعية الاجتماعية«الجندرية»، بشكل رئيس، عبر أجهزة الإذاعة التابعة لها (حوالي منتصف الستينيات)، والتلفزيون الرسمي، وكانت عادة ما تعكس رسالة مؤدَّاها أن السودان

النامي يحتاج إلى نساء متحرِّرات، أو على الأقل نساء متساويات مع الرجال في تنمية هذا القطر الجديد.

وفي ذلك الوقت، ومع الحاجة المتنامية لبناء قوةٍ عمل حضرية، كان يُنظَر لمصطلح «متحررة» على أنه مطابق لـ«من فكّت الخط، متعلّمة (في المدرسة الثانوية أو أعلى)، وعاملة بالأجر» في أحاديث البرجوازية الليبرالية (كما في الماركسية، أو في بعض المفردات القومية لسودان ما بعد الاستعمار). وكان الإعلام الحكومي والأجهزة الحكومية الأخرى (مثل أجهزة توظيف الخدمة المدنية، والمنهج التعليمي) تحثُّ على الشراكة النوعية الاجتماعية«الجندرية» كمسألة ضرورية للتنمية في السودان.

وقد قدَّمت الصور الإعلامية (لوحات الإعلانات، الملصقات، والرسوم التوضيحية في المنشورات الحكومية، وما شابهها) المرأة السودانية الجديدة كمستهلكة مقتدرة، أو موظّفة حكومية محترمة (كانت في السابق ممرِّضة أو معلِّمة، وفي وقت لاحق طبيبة أحياناً). ومع بداية الستينيات صار بوسع الدولة أن تشير بفخرٍ إلى الجيل الأول من الطبيبات النساء؛ سودانيات حقيقيات تعلمن على يد الحكومة.

وسواء أكانت هناك دائماً أيديولوجية نوعية محدَّدة سابقة لدولة الإسلاميين أم لا، أو أي أيديولوجية نوعية صادرة عن الدولة فهي مسألة قابلة للنقاش، إذ كان معظمها مشمولاً ضمناً (على سبيل المثال متضمَّن في الإطار الديني للأحزاب السياسية). مع ذلك كانت هناك جوانب علنية، مثل حقوق النساء المحدَّدة المنصوص عليها في الدساتير المؤقتة المختلفة، وحقوق النوع الاجتماعي«الجندر» وواجباته المكتوبة، وغير المكتوبة في قانون الأحوال الشخصية، في الأعراف، وفي قانون الشريعة الإسلامية، وبصورة عامة، من خلال أشكال النسوية التي تدعمها الدولة و/أو الحزب [مثلاً اتحاد نساء السودان التابع للاتحاد الاشتراكي السوداني[5]، وهو منظمة رسمية، تدعمها الدولة عملت في الفترة (1972 — 1985م)]. ومنذ 1983م أصبح التعبير عن أيديولوجيا النوع الاجتماعي«الجندر»، من خلال مجموعات المصالح السياسية المختلفة والأحزاب، وحالياً ومن خلال الدولة الإسلامية أكثر وضوحاً وعلانية[6]، وستشكّل هذه التطوُّرات مادّة الفصلين القادمين.

كيف هو وضع النساء السودانيات الشماليات؟، ما هي العلاقة بين الأيديولوجية

النوعية الاجتماعية«الجندرية» للدولة/الأحزاب وأوضاع النساء؟.

فيما يتعلّق بالدراسات التقليدية لـ«أوضاع النساء» (والتي دائماً كانت مؤشّراتها موضع جدل كبير)[7]، فإن النساء السودانيات يمثّلن عدداً من التناقضات. على سبيل المثال، تخضع معظم النساء السودانيات لعملية الختان، وهي ممارسة ينظر معظم الدارسين العالميين، والناشطين، والسودانيين على أنها دليل على الدونية الاستثنائية للنساء السودانيات. هذا من جانب، فالسودان الشمالي به واحدة من أعلى نسب التركيز لهذه العادة في العالم، وتُجرى فيه بعضاً من أكثر أشكال الجراحات التناسلية قسوة. لقد قدرت طوبيا، وهي طبيبة وناشطة سودانية، نسبة انتشار ما أسميه «تقطيع الجهاز التناسلي للأنثى» بـ89% أو 9.220.400 امرأة، وكما أشارت للنسبة العالية لانتشار الخفاض، وهو النوع الأكثر قساوة من أنواع هذا التقطيع. كذلك لاحظت طوبيا «التراجع الضئيل للممارسة في الثمانينيات، والتحول «من الخفاض إلى إزالة البظر»[8]. وحالياً فإنه لمن المبكر جداً التنبُّؤ بأثر حكم الإسلاميين على هذه الممارسة التي لم تتراجع إلا تراجعاً خفيفاً.

من جانب آخر، يعتبر عدد النساء السودانيات الطبيبات (المهنة ذات الوضع الأكثر تميُّزاً) من بين الأعلى في العالم الثالث، كما أن هناك نسبة عالية من المحاميات والمهنيات الأخريات، مع تاريخ ممتد لمنظمات نسائية قوية، وسياسيات بارزات. وشملت حقوق العمل للنساء المساواة أمام القانون، الأجر المتساوي للعمل المتساوي، وقوانين داعمة للنساء تحمي النساء كعاملات وأمهات[9]، وهو ما يدعم القول بأن النساء السودانيات يتمتَّعن بقدر كبير من الاستقلالية.

إلا أن الناقدين لهذا القول يشيرون إلى ارتداء النساء السودانيات للنقاب، أي أنهن يرتدين قطعة طويلة من القماش يلففن بها أجسامهن في الشارع العام، وأنهن بدأن في الثمانينيات والتسعينيات في ارتداء الحجاب، (وهو زي إسلامي محتشم). أما الحجة السودانية المعارِضة فهي أنه لعدة عقود من الآن، عندما ارتدت السودانيات الثوب فقد كان بوسعهن، تقريباً، الذهاب إلى أي مكان عام، وممارسة أي عدد من الأنشطة المختلفة، بما في ذلك الأنشطة السياسية.

ويزعم كثير من المراقبين والسودانيين بأن الثوب أصبح الآن في مرتبة الزي

القومي، وترتديه النساء على هذا الأساس. ويضيف آخرون بأن اللبس ليس مؤشراً على أوضاع النساء[10]. لقد ذكرت في مكان آخر بأننا في حاجة للنظر في الأسباب التي تدفع النساء لارتداء الثوب، وبأن الدوافع الفردية مهمة، وبالقدر نفسه معرفة ما إذا كان للنساء خيار أم أنهن مجبرات على ذلك[11].

أما المقتنعون بالوضع الدوني للنساء السودانيات الشماليات، فإنهم يشيرون إلى قوانين الأسرة والأحوال الشخصية القمعية المستندة على الشريعة والعرف. ويردُّ عليهم آخرون بأن قوانين الأحوال الشخصية حامية [راعية] للنساء، كما هي الحال مع الإجراءات الوقائية في الدساتير المُلغاة[12].

والآن، ومع صعود الإسلاموية والمشاعر الإسلامية يتوقَّع كثير من المراقبين الخارجيين والمحليين تصاعد القهر الواقع على النساء (وهو توقّع انتقدته لازرق لأنه قائم على فرضية القهر عندما يحكم المراقبون الخارجيون على المجتمعات المسلمة)[13]. وفي الحقيقة يصعب تجاهل التعليقات المحتومة عن نوعية الحياة التي تعيشها النساء. مثال ذلك الإحصاءات المروعة عن الأوضاع الصحية للنساء (أنظر أسفله). ولكن في الوقت نفسه نجد أن النساء السودانيات ناشطات سياسياً، بقدر ما كنّ في أي تاريخ سابق، أو أكثر.

لذلك فإنني أستكشف في هذا العمل القوى المتناقضة لسودان ما بعد الاستعمار، والتي أفرزت، من جانب، علمنة ظاهرة لمؤسسات المجتمع مصحوبة بصعود مرئي، قد يكون زائفاً، لقدر النساء في الفضاء العام، ومن جانب آخر صعود الإسلاموية بمكوِّناتها الموجَّهة نحو النساء.

فكلٌّ من العلمانيين والإسلاميين يعمل على تطوير أيديولوجية للنوع تحتلُّ فيها النساء موقعاً مركزياً في تنشئة الأمة. ويمكن أن نرى هذه الأجندة متجسِّدة في التقسيم النوعي الاجتماعي «الجندري» للعمل، ونظراً لأن تعاليم الإسلام بما في ذلك الشريعة، غنية جداً بالمنهي عنه والمطلوب في سلوكيات النوع الاجتماعي «الجندر»، فإننا نجد أن الإسلاميين يملكون حقلاً أغنى مما هو متاح، مثلاً، للماركسيين والليبراليين، لتطوير أيديولوجية للنوع.

وكنتيجة لذلك أعيد في التسعينيات توظيف الكثير من مفردات الخطاب الليبرالي

واليساري حول (المرأة) بفعل إسلاموية انقلابية، خرجت من الطبقة الوسطى الحضرية، محاولة الإجابة عن الأزمات المستمرة للاقتصاد السوداني بالسعي لإثارة إعجاب الرأسماليين الدوليين ببعض النوافذ الليبرالية (مظهر «حديث») دون أن يكونوا خاضعين للثقافة الإمبريالية، ومن ثم تحتل النساء والوحدات الأسرية موقعاً أساسياً في هذه الأحابيل.

من الناحية التحليلية فإن العوامل المؤثِّرة في هذه العمليات هي: العمل المنزلي والعمل مدفوع الأجر للنساء، شكل ومجال ونوعية تعليم المرأة، ومكوِّنات النوع الاجتماعي«الجندر» في البنية القانونية، والمشاركة السياسية.

من الواضح، على الأقل بالنسبة لطبقات معينة من النساء، أن هناك أزمة على الطريق في السودان. ففي العقود الأخيرة كان نشوء المشروعات الاقتصادية ذات التركيز الرأسمالي، وظهور المؤسسات والوكالات متعددة الجنسيات، والتنمية الإقليمية غير المتوازنة، وهجرة العمالة وإعادة تشكيل تحالفات القوى الإثنية، وتنامي الثقافة الإمبريالية، كانت هذه جميعاً مقدمة للأزمات الاجتماعية – السياسية والاقتصادية، والتي أثرت بدورها عميقاً في ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر»[(14)].

ولكن ربما كانت الأزمة الأخطر لفترة ما بعد الاستعمار بالنسبة لكثير من نساء الطبقة الوسطى والمهنيات، هي انبعاث «الاتجاه الإسلامي» في السبعينيات، وتنامي الإسلاموية، التي غالباً ما تكون تعبيراتها الأيديولوجية جوهرانية، تعزِّز صورة رومانسية للنساء تستوفي بدورها، وبفاعلية، أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر» لحركة الطبقة الوسطى الإسلامية. يتطلَّب هذا التمثيل الجوهراني للمرأة، إعادة تطويع النساء، وإعادة بناء النسيج الأخلاقي للمجتمع، وتوظيف النساء كموكلات بإعادة البناء.

أكثر من ذلك يمكن أن تؤدي الرومانسية المضفاة على الإنجاب إلى ضغط بعض فئات النساء خارج قوة العمل، أو تأخذهن إلى وظائف أكثر ملاءمة. لذلك يمكن أن تقود هذه التوجُّهات، حال تواصلها، إلى انتكاسة كبرى لنساء الطبقة الوسطى غير الإسلاميات والنساء المهنيات. على أن المشكلة تصبح أقل حدة من واقع أن الجبهة الإسلامية القومية تستخدم أيضاً الدعاوى نفسها حول «المشاركة المتساوية» للنساء

(جاءت الجبهة الإسلامية القومية، وهي وريثة الإخوان المسلمين، إلى السلطة عبر انقلاب عسكري عام 1989م، وهي الحزب الحاكم بالأمر الواقع الآن).

وكانت المواقف من تحرير المرأة في السودان بداية القرن (عُرّف التحرير آنذاك بإصلاح مؤسستي الزواج والأسرة، والوصول المتساوي لخدمات التعليم والوظائف) قد اتخذت شكلين، ارتبط كل منهما بطبقة اجتماعية وأيديولوجية قومية. فمن جهة نظر الليبراليين والقوميين المعتدلين من الطبقة الوسطى العليا والطبقة العليا نظر إلى الإصلاح الاجتماعي وفقاً للخطوط الليبرالية الغربية، على أنه شرط للاستقلال، واعتبر تحرير المرأة مسألة أسياسية لهذا الإصلاح.[15]

من ناحية أخرى كان القوميون الراديكاليون من الطبقة الوسطى الدنيا يطالبون بإنهاء الحكم البريطاني، وكجزء من صراعهم هذا رومنسوا (من رومانسية) القيم «المحلية» لتعزيز القومية الثقافية. وقد عارض هؤلاء القوميون الثقافيون، بصورة عامة، تحرير المرأة بالمعنى الغربي، مجادلين بأنه تقليد سوف يضعف الوحدة الإسلامية الأساسية للأمة — الأسرة. كما رومنسوا أيضاً الدور الأسري للمرأة، ونظروا للنساء كعنصر جوهري يجسِّد الثقافة.

سأستعرض في الفصل السادس التحوُّل في المواقف الطبقية من تحرير المرأة، الذي يمر به السودانيون، بعد أن أصبحت الطبقة الوسطى الحضرية المتعلمة حديثاً، ممثلة في الجبهة الإسلامية القومية، تناصر الآن القومية الثقافية، مضفية أهمية بالغة على الأسرة، ومؤكدة على أدوار النساء في مقاومة و/أو القضاء على الثقافة الغربية.

إلا أن تفسير هذا الانقلاب الأيديولوجي سيثير من التعقيدات بقدر ما تثيره محاولة تفسير صعود الإسلاموية والجبهة الإسلامية القومية. الأمر المؤكَّد هو أن القوى التي أوصلت الجبهة الإسلامية القومية إلى السلطة ظلت في حالة تنام منذ زمن. غير أن هناك بعض الظواهر الحديثة المرتبطة برأس المال العالمي كان لهاَ دور في تكثيف عملية التنامي هذه. على سبيل المثال، ارتفعت، في السبعينيات، معدَّلات البطالة ولم تواكب الأجور معدلات التضخم، مما قاد إلى تزايد هائل في هجرة العمال الذكور إلى الخارج.

في البدء لم تتغيَّر ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» بطريقة تهدِّد أيديولوجية

النوع الاجتماعي«الجندر» السائدة، نظراً لأن الهجرة الخارجية طالت الطبقة العاملة وصغار موظفي الخدمة المدني، فحسب. ولكنها سريعاً ما شملت أيضاً المثقفين والقيادات الوسطى والعليا. ومع أن هجرة العقول تزامنت مع ضغوط البنك الدولي وصندوق النقد الدولي بتخفيض العمالة في الخدمة المدنية المترهلة، إلا أن قوة العمل تأثَّرت بشدة جراء هذه الهجرة، فأكَّد تقرير لمنظمة اليونسكو:

«تم اجتذاب المهنيين المدربين والخريجين الأكثر تأهيلاً للهجرة إلى دول الجوار ذات الأجور العالية. وعلى الرغم من أن هجرة المتعلمين ذوي التأهيل العلمي تساعد، إلى حد ما، ميزان مدفوعات البلد من خلال التحويلات النقدية، إلا أن فقدان كثير من العمال المهرة والفنيين والمهنيين الذين تحتاجهم البلد يخلق اختناقات في التنمية الاقتصادية. ولقد لوحظ أن ذوي الخبرة والأفراد الأكثر تأهيلاً يشكلون نسبة معتبرة من المهاجرين»[16].

وعندها بدأت النساء يتحرَّكن ليشغلن بعض هذه الوظائف الأفضل، والتي كان يشغلها الرجال سابقاً، والتي كانت تُعتبر «وظائف رجالية»، كان أثر ذلك هو تغيُّراً في أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر»[17].

فقبل الأعوام 1988م — 1989م، عندما كانت الأيديولوجية الإسلامية في حالة تبَلْوُر، كانت الدولة قد قامت، بفاعلية، بنشر الأيديولوجية الليبرالية الرأسمالية على نطاق المجتمع الحضري السوداني. فكان يُنظر للمرأة التي تعمل بأجر على أنها عنصر تقدُّمي مهم في المجتمع. وقد اعتبرت كثير من النساء اللائي أجريت معهن مقابلاتي عبر السنين العمل بأجر على أنه دواء لجميع الأمراض. حتى أنني أصبحت استخدم شعار «الأجور أفيون النساء»، لأن كل ضيفات مقابلاتي نظرن للنساء العاملات خارج المنزل باعتبارهن أحد التوجهات الإيجابية في بيئة ليبرالية متنامية، وكانت أي اقتراحات معارضة من جانبي تثير الدهشة والاستغراب، لأن هؤلاء النساء نظرن للولايات المتحدة على أنها النموذج الأبرز للنساء العاملات المتحررات.

وبرغم تعارُض وصفهن لوظائفهن على أنها اغترابية، وبيروقراطية آلية، مع وصفهن لأعمالهن المنزلية، الحميمة، والشخصية، وذات العائد المباشر، إلا أنهن بقين على موقفهن من أنهن يشعرن «بالسعادة» ككاسبات لأجر خارج المنزل. وظل ذلك

هو الحال حتى عندما كن يحصلن فقط على 30 جنيهاً سودانياً في الشهر، نظير أعمال غير ماهرة وروتينية تبعث على الغم، يقطعن مسافات طويلة في المواصلات العامة ليصلن إليها. ولم تقلل من نظرتهن الإيجابية لعملهن، حتى ما كان ينتظر مستقبلهن الاقتصادي من تراجع صار محتوماً، بسبب تدهور الاقتصاد السوداني.

لم تشمل التعبيرات الذاتية لهؤلاء النساء وصفهن لأنفسهن كمُهمَّشات بأيِّ صورة، سواء في البيت أو اقتصادياً. على العكس من ذلك كثيراً ما عبَّرن لي عن تقديرهن العالي لأدائهن المهني ولأهمية عملهن، ولم يوفِّرن، إلا في النادر، أفكاراً حول ما قلته عن تهميشهن المتزايد في ظل الرأسمالية. لقد لاحظت أن حياتهن المادية، في الواقع، هي أن يحملن المجتمع فوق ظهورهن من حيث الإنتاج والإنجاب، وأنهن يؤدين وظيفتين كلتيهما بدوام كامل. وحتى لو كن يحملن هذه الأفكار ذاتها، فلم يقلل ذلك أو يغير من تفاؤلهن بأوضاعهن. بدلاً من أن يرين ظروفهن المادية تسوء بالقياس مع الرجال، رأين نجاحهن بالمقارنة مع فترة ما قبل الاستعمار، ومع حيوات أمهاتهن، بل ومع حياتهن أنفسهن في فترات سابقة.

وبالرجوع إلى لحظات معينة في تواريخ المجتمعات الصناعية الغربية، يبدو من الواضح أنه تم، في بعض الأحيان، دفْع النساء (بواسطة الإعلام والتعليم) ليعتقدن بأن سبب اغترابهن عن العمل المنزلي، هو عملهن العام. بكلمات أخرى، تُقاد النساء للتفكير بأنهن أمهات مهمِلات، وربات منزل ضعيفات، وزوجات وبنات غير مخلصات نتيجة عملهن خارجَ المنزل، هذا إذا كان ذلك يخدم أغراض الدولة أو شريحة في المجتمع.

على المستوى الذاتي العميق هذا ما مرت به النساء السودانيات العاملات. وفي تقديري، اعتماداً على ما ذكرنه لي في أفادتهن عام 1981م، فإنهن يرغبن في العودة إلى الأدوار المنزلية، التي هجرنها جزئياً، في المستقبل المثالي عندما لا تكون هناك حاجة لنقودهن. فقيمة العمل المنزلي تنخفض وتقل، في الاقتصاد النقدي، حيث يشكل الأجر المبدأ المنظم المركزي. إلا أن التناقض يظهر عندما لا يكون العمل المنزلي للنساء هو المعتمد، وإنما المعتمد عليه، الذي يتيح الفرصة للرجال للعمل بأجر خارج المنزل.

إضافة إلى ذلك، ففي الوقت الذي يتدهور فيه وضع العمل في ظل الرأسمالية،

يصبح المجال المنزلي، في ذات الوقت محاطاً بالغموض والرومانسية. على سبيلِ المثال، يصبح النظرِ إلى «الأمومة» والتعامل معها على أنها فئة أو حالة «ممجَّدة»، بدلا من تعويضها مادياً لإعادتها إنتاج المجتمع، ويتوقَّف الإنجاب عن أن يكون إسهاماً في الحياة المادية.

ومع تعمُّق الاختراقات الرأسمالية في فترة ما بعد الاستعمار، تناقصت خيارات النساء، في الوقت الذي بدت فيه وكأنها تتزايد[18]، ففقد عملهن المنزلي (خصوصاً في المحيط الحضري) قيمته، حينما صار عملهن في القطاع الرسمي ضرورياً. هناك، على كل حال، منظور آخر لهذه المسألة — وهو منظور النساء السودانيات العاملات أنفسهن، يتضح ذلك في الجزء التالي. وفي نهاية الجزء ننظر للعمل في إطار عملية تطوير لأيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر»، ومن ثم تجسير المسافة بين هذين المنظورين. ولكن نبدأ بترسيم ديموغرافي للنساء السودانيات.

لمحة مختصرة عامة: حالة «رفاه»

على الرغم من أن لدينا بعض النماذج المقبولة لتقويم حالة «الرفاه» أو الظروف المادية والاجتماعية لحياة البشر، إلا أنه يمكننا تطوير نموذج مساعد يأخذ في الاعتبار الصحة، والاقتصاديات، والعمل، والتعليم، والقانون، ولقد استخدمت هذه المتغيرات المتقاطعة في هذه الدراسة من أجل بناء تصوُّر عام عن البيئة الاجتماعية للنساء السودانيات. والسؤال الضمني هو: «ما هو مستوى الرفاه لديهن؟»، لكنني لا أدعي بأنه مُستخلَص بموضوعية.

ذلك أن سجلَّ السودان عن النساء غير متسق فيما يتعلق بالحقوق السياسية، والقانون والعمل. بينما تقدِّم الصحة مؤشِّرات واضحة، وإن لم تكن حاسمة، في تقويم حالة الرفاه. على سبيل المثال: على الرغم من أن 51% من السكان يحصلون على خدمات صحية إلا أن السجل الصحي العام ليس جيداً[19]، مع معدلات متدنية للعمر المتوقع: 51 للنساء و48.6 للرجال[20].

وكما ذكرت من قبل فإن معدلات الولادة مرتفعة جداً عند السودانيين. وبالقدر نفسه فإن وفيات الأمهات والأطفال الرضع والأطفال مرتفعة جداً أيضاً[21]. كما تعاني النساء من مشاكل مقدَّرة في الولادة، ناتجة عن تعقيدات مرتبطة بختان الإناث

في بلد تخضع نسبة كبيرة من نسائه لشكل من أشكال الجراحات التناسلية[22]. [يقل انتشار بعض المخاطر الصحية للولادة في السودان، كالأنيميا، نتيجة لـ: (1) قانونية الإجهاض لإنقاذ حياة الأم، بل وإمكانية الحصول على حكم قضائي في حالات الاغتصاب والاعتداء الجنسي من الأقارب[23]. و(2) النسبة المرتفعة من حالات الولادة التي تباشرها قابلات وزائرات صحيات متدربات. هذا وينتمي السودان إلى الدول العربية ذات الدخل المنخفض، ولكنه حققق، في إطار هذه المجموعات نسبة 69% للولادات التي تجرى بإشراف صحي، وذلك على الرغم من دخله المتدني. كما أن للسودان برنامجاً مؤسساً جيداً لتدريب القابلات على مستوى المجتمعات المحلية، بدأ منذ الخمسينيات[24]].

ومن العوامل السلبية الأخرى المحيطة بالإنجاب: الضغوط الاجتماعية والنفسية لإنجاب الذكور. إذ يأتي السودان في مركز متقدِّم لمؤشِّر تفضيل الذكور: «ويظهر ذلك من نسبة عدد الأمهات اللائي يفضلن أن يكون المولود التالي ذكراً، بالمقارنة مع نسبة الأمهات اللائي يرغبن في أن يكون المولود المقبل أنثى[20]. في حالة السودان فإن درجة هذا المؤشر هي تفضيل الذكور بنسبة مرة نصف، ويحتل السودان موقعاً متدنياً فيما يتعلَّق بفعالية برامج تنظيم الأسرة، ومن حيث توفُّر أساليب منع الحمل[25].

أما العوامل الإيجابية المتعلِّقة بالولادة فهي القوانين المتقدمة لحماية الأمومة، مثلاً، إجازة قانونية للأمومة مدتها 8 أسابيع مدفوعة الأجر مائة في المائة. (وهو المتوسط تقريباً، في العالم العربي)[24]، وحق النساء في مغادرة العمل لإرضاع أطفالهن في المنازل (أصبح ساري المفعول عندما كنت في السودان عام 1988م). غير أن من العوامل التي تسهم في الحياة البائسة للنساء، وتعقِّد الموضوع سن الزواج. فعلى الرغم من أن متوسط سن الزواج في السودان هو 18.7[25]، إلا أن السن القانونية للنساء هي سن البلوغ، والتي يمكن أن تكون إحدى عشرة سنة. «في الواقع يمكن تزويج صبية في سن العاشرة إذا أقنع ولي أمرها المحكمة بأن ذلك مفيد لها[26].

وفيما يختصُّ بالمشاركة السياسية فقد نالت خرِّيجات المدرسة الثانوية وما فوقها الحق في التصويت في انتخابات 1953م، وتم تعميم هذا الحق على كل النساء في عام 1965م، بما في ذلك الحق في الترشيح[27]. وفي الانتخابات التي تظم ت بعد ذلك في

هذه الصفحة
مفقودة في
النسخة التي تم
التصوير منها

الحقوق، وكذلك الحق في الدخول في صفقات تجارية دون موافقة أزواجهن. وقد أوردت طوبيا بعض المشاكل المحيطة بهذه المسائل:

«لم يكن للسودان دستور دائم في يوم من الأيـام. وقد وضعت مسودة الدستور الانتقالي عام 1985م، وهو الدستور الذي ألغي في 1989م. في الوقت الحالي يتم العمل فقط بالمراسيم الدستورية التي تصدرها الحكومة. وقد أقر المرسوم الأول بكل المعاهدات الدولية والإقليمية التي كان السودان طرفاً فيها، ولم يتعرَّض صراحة لأي حقوق أخرى»[6 — 61].

لن يكون سهلاً تفسير حقوق النساء في غياب دستور، مع ذلك فإننا يمكن أن نكوّن فكرة عن الوضع المتقلب للقوانين التي تحمي النساء، من واقع أنه بإجازة قوانين سبتمبر سيئة الذكر في 1983م خلال عهد نميري، ألغي القانون الذي يحظر الخفاض أيضاً. تقول طوبيا مرة أخرى:

«كان الخفاض غير قانوني في ظل الحكم البريطاني، ولكن القانون لم يذكر الشكل (الأخفّ) من ختان الإناث. وظل هذا القانون في الكتب حتى عام 1983م، حينما تم إلغاؤه مع إجازة القانون الجنائي الإسلامي الأول، ولم يرد أي ذكر للممارسة، ولم تعرض أمام المحاكم إلا عدد قليل جداً من الحالات طوال هذه السنين. ومنذ إلغاء القانون لم يعد واضحاً ما إذا كان من الممكن رفع دعاوى ضد الخفاض [تجريم] تحت الجزء العام من القانون الجنائي الذي يحظر الأذى الجسماني»[32].

وسأعود مرة أخرى في هذا الفصل لمناقشة الوسائل القانونية للحماية والحقوق الدستورية.

أما الآن فسأحدِّد الخطوط العريضة لحقوق البنات/النساء في التعليم والمؤشرات المستخلصة من الأرقام. ويأتي ترتيب السودان منخفضاً في تعليم الإناث والتحاق البنات بالمدارس، بالمقارنة مع العالم العربي. إذ لا تزال أكثر من 88% من النساء أميات، مقارنة بـ57.3% من الرجال[33]. وتشكل البنات 30% فقط من منسوبي المدارس الابتدائية والثانوية معاً (للمقارنة فإن النسبة للبحرين والأردن وقطر تفوق 90%)[34].

وبالنسبة للمعدلات التعليمية للذكور/في مقابل الإناث للسودان، كان معدّل المدارس الابتدائية عام 1970م هو 61 بنتاً لكل 100 من الأولاد، وفي 1985م/87 : 68/100. لكن هذه الأرقام تتصاعد بصورة درامية في المدارس الثانوية بدءاً من عام 1970م حيث كانت 39، وارتفعت في 1985م/1987م إلى 73 بنتاً لـ100 ولد. وكان المعدَّل للمرحلة فوق الثانوية عام 1985م/1987م هو 68/100[35]. وكانت نسبة التسجيل للنساء في الجامعات 27% عام 1980م، و43% عام 1990م[36]، وهو تصاعد درامي آخر تضمَّن التحاق 43% من الطالبات بمجالات العلوم الطبية[37].

في جوانب العمل فإن السودانيين في الأساس ريفيون يشتغلون بالزراعة. فمن بين 24 — 25 مليون نسمة –هم جملة السكان– يقيم 20.2% في المناطق الحضرية، بينما تسكن 19.21% من جملة النساء في المناطق الحضرية، وهي نسبة تقارب نسبة الرجال. ومن بين السكان الفاعلين اقتصادياً فإن 22.7% من النساء، وفي الزراعة حيث يعمل 66.4% من القوة العاملة تبلغ نسبتهن 24.1%[38].

قدّرت الأمم المتحدة أن النساء شكّلن، في عام 1990م، رسمياً 29% من قوة العمل السودانية، وهي النسبة الأعلى في العالم العربي[39]. ويبلغ عدد النساء فوق سن 15 1.668.000 أي 24% من جملة السكان الذين يمكن أن يكونوا ناشطين اقتصادياً[40]. وربما يكون عمل النساء واحداً من أهم المتغيِّرات التي يتم تقصِّيها في هذه الدراسة، خاصة أن مشاركة النساء في قوة العمل تعتبر عاملاً حاسماً في أوساط المنظِّرين التنمويين، والباحثات النسويات والليبراليين والماركسيين على السواء.

إن ازدياد مشاركة النساء في قوة العمل الحضرية، وفي القوة العاملة بشكل عام هو الذي حفز دراستي التجريبية في الخرطوم عام 1981م[41]، والتي اعتمدت على حالات تاريخية لست عشرة امرأة عاملة بالأجر، وعلى مقابلات مع زملاء باحثين وموظفي دولة. وقد وفَّرت البيانات أفكاراً مثيرة عن النساء والعمل في السودان، وتحدّت أفكاري التقليدية النظرية — السياسية — الاقتصادية حول العمالة «العامة» و«الخاصة» في المناطق «النامية». لقد أجبرني استماعي للنساء العاملات على مواجهة ما تعنيه المشاركة في قوة العمل الحضرية بالنسبة لمعيشتهن اليومية.

فعندما بدأت بحثي كان افتراضي الأساسي أنه في تلك المناطق من «العالم

الثالث» بالذات، حيث اتخذت التنمية أكثر أشكال التركيز الرأسمالي، وحيث دفعت الأيديولوجية الليبرالية الناتجة، جزئياً، عن الاستعمار والرأسمالية، عدداً أكبر من النساء إلى سوق العمل الرسمي، هنا، للمفارقة، ربما هي الأماكن التي كانت النساء فيها الأكثر اغتراباً عن عملهن. وكانت ساكس (Sacks) وآخرون قد افترضوا في دراسات لاحقة للصناعات الجديدة في البلدان النامية، أن النساء المشاركات في اقتصاديات الأجور بعيدات عن التحرر[42].

لقد أجبرني تعارض المجال العام والخاص في العمالة النسائية على تغيير بعضٍ من تحيزاتي. كانت بياناتي المبكرة توحي بأن النساء العاملات، حتى عندما يحقّقن نجاحات نسبية ضمن قوة العمل الرسمية، فإنهن يكنَّ في الغالب محبطات في المجال الخاص. وتنظر كثيرات لأنفسهن على أنهن مُوكَلات بأعمال وأدوار «تقليدية» يشعرن أنهن قد كبُرن عليها[43]. لقد بحثت ما كنت أتصوَّر أنه الفجوة المتزايدة بين العام والخاص، وحلّلتُ ما فعلتْ تلك الفجوة بالأوضاع المادية لحياة النساء، وبالمواقف المجتمعية حول مساهمة النساء في الإنتاج الاجتماعي والعمل المنزلي.

كان هدفي هو أن أفحص وأختبر مثل المصادر الأرثوذكسية [التقليدية] مثل إنجلز بمعلومات ميدانية ومداخل نظرية طازجة (مثلاً، ما وراء الشظايا)[44]. فلدى تقييمي ما إذا كانت النساء العاملات الحضريات يمارسن أعباء مهنتهن في اعتداد بأنفسهن، أم لا، وإذا كان الأمر كذلك فما أثر ذلك على آرائهن المضمرة والمعلنة عن عملهن المنزلي (والذي تواصل بلا تغيير ودون أن يقل بغضِّ النظر عن متطلبات مهنهنّ مدفوعة الأجر). لدى تقييمي ذاك كنت أتعامل مع تغيُّر وعي الفرد حول، وبالقدر نفسه مع المكوِّنات العاطفية لهذا الوعي. إن الحط الذاتي للعمل المنزلي وما صاحبه من حط اجتماعي لـ«عمل النساء» هو الذي قاد بحثي.

وباستكشاف الأبعاد الشخصية لغياب الاستقلالية لدى النساء في كلا المجالين؛ الخاص والعام، في مجتمع (نام)، رغبت في أن أفهم شيئاً عن ذاتية الاضطهاد، حتى أستطيع في النهاية، أن أربط بينَ العناصر العاطفية للوعي والقاعدة المادية. ولقد عنى ذلك أن أسأل: هل أضافت النساء السودانيات، بحراكهن بأعداد كبيرة نحو قوة العمل بأجر، شيئاً لاستقلالهن الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، أم لا؟. ولكن

يبقى السؤال بلا إجابة لأن الأنماط متشظّية، والإحصاءات المتوفِّرة لا يعتمد عليها. مع ذلك يمكننا النظر في الأنساق التي ظهرت بالفعل.

على سبيل المثال «لا يزال السودان واحداً من بلدان العالم الأقل نمّواً، وفق معايير مثل: الإنتاج القومي للفرد، ومعدل نموه، ومستوى التصنيع، ونسبة الأمية...الخ»(45). فلقد قدرت منظمة العمل الدولية، عند إجرائي لهذه الدراسة عام 1981م، أن 25% فقط من جملة السكان تقطن في المناطق الحضرية. وأن حوالي نصف قوة العمل الحضرية تتركز في الخرطوم الكبرى وبورتسودان، وإن ما يقارب نصف هذا العدد من الإناث[141]. بالنسبة للنساء العاملات، ما القيمة التي تمثِّلها لهنّ بيئة حضرية بائسة، عند النظر في أهمية أن يكنّ ضمن قوة العمل؟.

وكانت تشريعات العمل في سودان ما قبل الدولة الإسلامية قد وضعت حدّاً أدنى للأجور للقطاع العام وموظفي الحكومة (رفع في عام 1983م إلى 40 جنيهاً سودانياً شهرياً، بالإضافة إلى 15 جنيهاً للترحيل[191]، ولكنه زاد بصورة كبيرة منذ ذلك الوقت)، والأجر المتساوي للنساء للعمل المتساوي. ولكن الواقع كان ولا يزال اختلافاً مستمراً بين ما يحصل عليه الرجال والنساء في الوظائف ذاتها. ففي معظم الحالات تتلقّى النساء أجوراً تقلُّ عن الرجال. في الواقع يتركّز وجود النساء في الدرجات الدنيا للأجور، بغضِّ النظر عن القانون. وكانت منظمة العمل الدولية أشارت بوضوح:

> «تتحدَّد الكثير من الوظائف في المناطق الحضرية للسودان بالجنس.. [كما] تتركَّز العاملات الإناث في الدرجات ذات الأجور الأقلِّ بمستوىً يفوق كثيراً العمال الذكور. وهن يشغلن، بصورة عامة، وظائف السكرتارية والكتبة، إذا كنّ ضمن فئات الياقات البيضاء، بينما من الأرجح وجودهن في خطوط التجميع، أو في أنشطة مثل مصانع الغزل إذا كنّ من العمالة غير الماهرة» [168، 170].

ويحصُل الرجال، في القطاع الطبي، على متوسط دخل سنوي يبلغ 2.709 جنيه، بالمقارنة مع 1.560 جنيهاً للنساء. أما الكتبة، وموظفو الحكومة والسكرتيرون فقد كان متوسط الدخل السنوي على النحو التالي: موظفو الحكومة من الذكور 1.644

جنيهاً، الإناث 1.144 جنيهاً، السكرتيرون الذكور 1.428 جنيهاً والإناث 1.768 جنيهاً، الكتبة الذكور 1.349 جنيهاً، والإناث 837 جنيهاً[141][46].

يقطُن الجزء الأعظم من النساء السودانيات العاملات بأجر في الخرطوم الكبرى، التي استأثرت بـ75% من مجمل الاستثمارات الاجتماعية – الاقتصادية. وكما سبقت الإشارة، فعلى الرغم من الاستثمارات ذات التركيز الرأسمالي العالي المتمركزة هنا، إلا أن السودان في مجمله أفقر مما كان عليه في قرون مضت[47]. ويمر السودان حالياً بشكل معيَّن من تصاعد التخلُّف التنموي يجمع بين عراقيل عزَّزتها المعتقدات الثقافية (الأبوية، العربية، المسلمة، المسيحية) مع اللامساواة المتأصِّلة في الرأسمالية والاستعمار الجديد للشركات المتعددة الجنسيات – أو (إدماج) رأس المال. وقد قادت هذه العوامل إلى التهميش المتصاعد للعمل – ذكوراً وإناثاً– غير أن الخيارات الاقتصادية للرجال كثيراً ما تتوسع بسبب الحركية الجغرافية وعوامل أخرى، مما يتيح لهم استقلالاً شخصياً، في مقابل النساء اللائي يصبحن، بصورة مطّردة، مقيدات بالوظائف (الملائمة) [غالباً بعد أن يهجرن ملكاتهن الريفية] التي تحرمهن من الوظائف ذات الأجور العالية/ والأوضاع الاجتماعية المرموقة[48].

وترتَّب على ذلك أن دُفعت النساء العاملات في الخرطوم الكبرى إلى وظائف غير جاذبة، مكرورة ومملة وذات أجور ضئيلة[49]، ومن ثم تعكس حياتهن تقسيماً جافاً للعمل، حيث لا زالت الأعمال المنزلية هي (عمل نسائي). هذا بينما شغلت وكالات أخرى تلك المجالات التي قد تحقِّق فيها النساء قدراً من النفوذ، أو يجد فيها عملهن تقييماً أعلى، أو فقدت هذه المجالات أهميتها. على سبيل المثال، شهدت العقود القريبة الماضية تراجعاً في المنتجات المنزلية التي غالباً ما تنتجها النساء، لصالح المنتجات المستوردة، إضافة إلى ذلك بدأ الرجال يقومون ببعض أعمال تنشئة الأطفال (في الوحدات الأسرية التي تعمل فيها النساء بأجر خارج المنزل)، وفي الأماكن الأكثر انتشاراً في أوساط الطبقة الوسطى فيما يتعلَّق بالتنشئة، أي المدارس، والإعلام، ومراكز رعاية الطفولة. والنتيجة، للمفارقة، هي أن النساء السودانيات أصبحن أقلَّ سيطرة على إنتاجهن الاجتماعي، بسبب الأيديولوجية الليبرالية للنوع، حيث المشاركة الأوسع للرجال في شؤون الأسرة الأخصّ، على سبيل المثال خيارات الزواج للأبناء

والبنات، وهو ما كان سابقاً منطقة مقفولة للنساء[50].

مثل هذه الملاحظة تلقي بظلال من التعقيد على المقاربة التقليدية الرأسمالية/ الليبرالية، بأن الإمكانية المتزايدة للمرأة على اتخاذ القرار تتناسب ودخلها الذي تحصل عليه من خارج المنزل، بل تجعل من الصعب جداً قياس مدى الاستقلالية الذي يعود على النساء. وتحوي الإفادات التالية لسامية النقر، المتخصِّصة في العمالة الحضرية للنساء في السودان بعضاً من هذه التناقضات.

«أصبح للنساء العازبات، ضمن النساء العاملات من الطبقة العاملة، دورٌ في القرارات المتعلِّقة بالميزانية، بسبب دخولهن العالية، وإن كانت هناك عوامل أخرى. وتعود سيطرة النساء على قرارات الميزانية، في بعض الحالات وسط الطبقة الوسطى، إلى التعليم وتغيُّر سلوك الأسرة الذي عزَّزته الإسهامات الاقتصادية للنساء. وتظهر البيانات معدَّلاً عالياً لعدم المشاركة في قرارات الميزانية مما يشير للأثر غير الكبير للعمالة. أما في أوساط الطبقات العليا فإن الاتجاه هو أن تتّخذ النساء القرار في المسائل المتعلقة باهتماماتهن. وفيما يتعلّق بتقسيم العمل في المنزل فليس للتوظيف أي أثر، لأن النساء لا زلن هن المسؤولات عن كل النشاط المنزلي»[41][51].

والعامل الآخر في انحسار نفوذ واستقلال النساء هو أن النساء الحضريات معزولات أكثر عن بعضهن بعضاً، بل حتى عن أسرهن الممتدة، مما يقلِّص فرصهن في رفع الوعي، والتضامن، والتمكين.

وفي محاولتي لتقييم ما إذا كانت النساء الحضريات قد تغرّبن عن عملهن المنزلي والمدفوع الأجر، والكيفية التي حدث بها هذا الاغتراب، أجريت مقابلات عميقة مع ست عشرة امرأة تتراوح أعمارهن بين 24 - 44 عاماً، من اللائي ظللن ضمن القوة العاملة بين 2 - 10 سنوات، وتتدرَّج أجورهن من 27 جنيهاً إلى 400 جنيه في الشهر، ويتفاوت تعليمهن من المدرسة المتوسطة إلى خرِّيجات الجامعة، وهن من المتزوجات، وغير المتزوجات، والمطلقات، ممن لهن 2 - 5 أطفال. وكن جميعاً، ما عدا اثنتين من ذوات الياقات البيضاء [الخدمة المكتبية أو المدنية]، والعاملات، وهي شريحة اخترتها لأنها الفئة الوظيفية الحضرية الأكبر للنساء، وربما ستظل كذلك لبعض الوقت. وبالنظر

إلى أن خطوط التجميع هي الوظيفة (غير الماهرة) الأكثر شيوعاً للنساء، فقد ضمَّنتُ شريحتي اثنتين من عاملات المصانع.

كنت مهتمة بتقييم الاعتداد الذاتي بالعمل، والنفوذ في الأسرة (أو غيابه)، والتقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل في إطار الأسرة، والسلوك الاجتماعي – السياسي. ولرغبتي في ملاحظة شيء لا بد أن معظم ضيفات المقابلات قد فكّرن فيه برويّة من قبل: التغيير الذي يطال الأجيال، فقد سألتهن المقارنة بين حيواتهن وحيوات أمهاتهن اللائي لم تكن أي منهن نالت تعليماً رسمياً، ولم تكسب إلا واحدة منهن نقوداً من خارج المنزل.

وكما حدث مع سامية النقر، وجدتُ أيضاً عدة تناقضات. على سبيل المثال قالت كل النساء إنهن أحببن العمل بأجر خارج المنزل، مع أن كثيرات منهن رغبن في «وظيفة أفضل» عُرّفت بأنها التي تدفع أجراً أعلى. وعبّرت كل العاملات من ذوات الياقات البيضاء، باستثناء اثنتين، عن احترامهن لوظائفهن في القطاع العام، ولكن معظمهن اعتبرن عملهن سهلاً أو «ليس صعباً». واحدة فقط رأت أن عملها يمثل تحدياً، وقالت هي واثنتان أخريان إنهن ينظرن لأنفسهن بوصفهن مساهمات في المجتمع. وقد عبّرت كل ذوات الياقات البيضاء فيما عدا واحدة عن ازدرائهن للعمل في البيت. (وهو موقف لا تشاركهن فيه عاملات خطوط التجميع).

ولكن ولدهشتي أفصحت 12 من ذوات الياقات البيضاء عن رغبتهن في «العودة إلى المنزل» في مرحلة ما. أي أن يتركن وظائفهن (وينضممن لطبقة الفراغ). في المقابل رفضت عاملات خطوط التجميع أن يتصوّرن رجوعهن للمجال المنزلي، بعد أن ناضلن ليصبحن حرات من القيود التي فرضتها أسرهن على العمل خارج المنزل، بل قالت إحداهن إنها تفضل الموت.

وقالت النساء إنهن عملن لأنهن رغبن في الاستقلال، وليس فقط الاستقلال الاقتصادي، ولكن «أردن أيضاً الخروج من المنزل». ولم يقلن أبداً إنهن يعملن من «أجل الترفيه» أو «لتزجية الوقت»، كذلك لم يقلن إنهن كنّ محتاجات للمال بشدة، مع أن ذلك كان واضحاً بالنسبة لي في معظم الأحوال. لقد حاولن أن يعطينني انطباعاً بأن مرتباتهن «إضافية ومكمّلة»، وفي الغالب لم تكن هناك حركة للنقود من

المرأة العاملة لأفراد أسرتها الآخرين. بدلاً من ذلك فهي، في العادة، تشتري مستلزمات أسرية تصنِّفها هي (وآخرون في أسرتها) على أنها «غير أساسية» أو «مواد ترفيه». غير أن معظم هذه السلع (مثل المفارش والأواني) تعتبر ضرورية نسبياً، خصوصاً بالنسبة لأسر الطبقة الوسطى.

وقد وصفت النساء رجال الأسرة على أنهم العائلون الأساسيون للأسرة، أي أنهم هم الذين يدفعون، في العادة، تكاليف الطعام والمسكن. كان من الممكن أن أعتقد أن هذه الإجابة حدّدتها الثقافة (أي افتخار الأسرة بأن رجالها هم «كاسبو الخبز» وأنهن لم يكن يردن أن يفشين غير ذلك لي)، إن لم يكن هذا هو الموقف العام في أوساط النساء في الولايات المتحدة أيضاً.

ومع أن هذا الكتاب يركِّز على نساء الحضر، خصوصاً الطبقة الوسطى، إلا أن قوى الاستعمار، والاستعمار الجديد، والتكنولوجيا والتنمية كان لها مردود سلبي على كل النساء، وسأركِّز في الجزء التالي على الفقراء والمعدمين في الريف والحضر.

التكنولوجيا و(التنمية):

الاستعمار الجديد وأيديولوجيا النوع الاجتماعي«الجندر»

تظهر في هذا الجزء الموضوعات النسوية الماركسية المألوفة في العقود القليلة الماضية؛ فلقد كان أداء النساء، في ظل الاستعمار، أقلّ بكثير عن الرجال، وهو أسوأ حالاً في ظل الاستعمار الجديد. فأن تكون أيديولوجيا الاستعمار الجديد الغربية قد أثَّرت تأثيراً سلبياً على النساء عبر تقنياتها، وأن تكون الأيديولوجية الغربية قد ظهرت في العالم الثالث في أشكال ذكورية مبالغ فيها، فإن ذلك هو ما درجنا على ربطه بالرأسمالية[52]. ولقد ألحقتُ أيضاً مقاربات مألوفة للمرأة والتنمية صادرة عن عدد من الوكالات الدولية، والأكاديميين، والحكومات المحلية للعالم الثالث.

سأنتقد هذه المقاربات بصورة ضمنية، وهي المقاربات التي عادة ما دعيت لتمويل مشروعات تستلزم إدخال النساء في القوة العاملة بأجر، واستيعابهن في مشروعات أخرى لإدرار الدخل (خصوصاً الإنتاج السلعي) و/أو (تعليمهن تقنيات مناسبة).

وتتيح البيانات المتوفِّرة عن السودان التصدي بقوة لعدد من هذه المقاربات أعلاه، نتيجة للغنى الخاص والتباين الاجتماعي — الثقافي، والسياسي والاقتصادي لتاريخ

المنطقة. لقد جرَّب الإقليم الذي يُعرف اليوم بالسودان استعمارات عدة، خدم كل واحد منها، جيداً، مجموعة حاكمة و/أو الرأسمالية العالمية. وجرَّب موجات من الهجرات والغزوات، وعدداً من مجموعات التبشير من طوائف دينية متباينة، وتأسيس حكومات دينية، وفترات تذويب مكثفة، لمجموعة في أخرى، وسلسلة من الحروب الأهلية والإبادات الجماعية، وأوضاع مستمرة من الإبعاد عن الأرض والتهجير القسري والسخرة، والتوطين القسري، وتطوير مشروعات الري أو الزراعة الكبرى، تتراوح ما بين علاقات الإنتاج في الإقطاعيات الزراعية (بالإكراه أو عمال السخرة) لزراعة الأَجَراء. وقد جرَّب السودان أن تُفرض عليه حكومات عسكرية مختلفة، وزيادات اقتصادية (أولاً بواسطة مجتمعات من التجار الأجانب، ثم الوكالات الدولية، والآن الشركات المعاصرة متعددة الجنسيات). وقد كان لهذه العوامل المذكورة أعلاه آثار ضارة بالنساء.

وليس معنى هذا أن نقول إن النساء كن ضحايا مستسلمات تفعل بهن العمليات التاريخية ما تشاء. فقد قامت النساء المستعمرات، على الدوام، بمقاومة المستعمرين كما رفضن الأوضاع الأخرى لحالة الضحية. وكانت النساء السودانيات، متواءمات، ومقاومات، مثلهن في ذلك مثل النساء الأخريات اللائي عشن في ظل أوضاع معادية. ولا يحتاج المرء، لكي يرى المقاومة في الحياة اليومية، لأكثر من زيارة واحدة للمدن العشوائية المحيطة بالخرطوم الكبرى، والمأهولة بالذين نزحوا بسبب الحرب الأهلية، والجفاف والمجاعة.

هناك في الوقت الحالي الملايين من النازحين منتشرون في أنحاء السودان كافة، هاربين من الحرب، والجفاف، والمجاعة في الجنوب والغرب. وهم أساساً مزارعون لم يعد بإمكانهم أن يزرعوا أو يأكلوا. وتقدَّر أعدادهم بحوالي 3.5 مليون شخص من الجنوب، و2.5 مليون من غرب السودان، بشكل رئيسي نساء وأطفال[53]. ذكر السنوسي والأمين:

«إن الظروف المادية التي يعيش فيها النازحون غير ملائمة بتاتاً، فلا توجد مساكن دائمة ولا خصوصية... وتقع مصادر المياه، في الغالب، على مبعدة نصف ميل. وبطرق مختلفة عديدة تصبح النساء هن الموضوعات النهائية

لسياسات وقوى بعيدة عن حياتهن اليومية. في هذه الظروف فإن التعامل مع التقلبات العميقة يشكل سياسة حياتهن اليومية»[984].

مثل هذه الأوضاع تدمِّر النسيج الاجتماعي، ويصبح العبء الإضافي الواقع على النساء، في الإمساك بالأشياء مع بعضها بعضاً، غير محتمل. ففي دارفور وكردفان في غرب السودان، تدير النساء كلاً من المزارع والإنتاج المنزلي، منتجات لعدد من الحرف اليدوية للاستخدام المنزلي والأسواق المحلية. ولكن الجفاف الشديد في عام 1984م دمّر المحاصيل وأباد المواشي، مجبراً الألوف على الهروب إلى الخرطوم الكبرى، حيث لا يزال الكثيرون منهم يستخدمون صناديق الكرتون كمأوى، وحيث تحوّلت النساء، اللائي كُنَّ في الماضي مزارعات وحرفيات منتِجات، إلى تائهات متبلِّدات على حواف المجتمع[54].

وإذا كانت هذه القوى ليست كافية لامتحان ثبات الإنسان، وجلده ومرونته، وبراعته، وقدرته على المقاومة، فقد بدأ السودانيون يحسّون الأثر الناتج عن قوة أخرى هي، جزئياً، ذروة عمليات سابقة: التدهور البيئي. إحدى متلازمات هذه القوة هي تدمير الحياة المادية للنساء، والتي أشار إليها أحد علماء البيئة بـ«السقوط اللولبي» للنساء[55].

والزراعة في السودان هي الشكل الرئيس للنشاط الاقتصادي. وإذا أردنا تكرار بعض الإحصاءات من الصفحات السابقة، نجد أن: 85% من القوة العاملة تشتغل بالزراعة، وتسهم بـ40% من إجمالي الناتج القومي، و90% من العملات الصعبة للبلاد، و90% من صادرات القطر[56]، وتشارك حوالي 87% من النساء المصنَّفات ضمن قوة العمل في الزراعة بشكل ما، وتشارك، من بين هؤلاء، 70 - 80% في القطاع (الإعاشي) التقليدي، وحوالي 10% فقط في القطاع الحديث[57].

وكما سبقت الإشارة في الفصل الثالث، فقد دخلت الرأسمالية إلى السودان قبل الاستعمار البريطاني، غير أن تغلغلها في هذا القرن العشرين كان هو الاختراق الأكثر تأثيراً. فمن خلال توفير المحاصيل النقدية والمواد الخام للصناعات البريطانية (مثل الحبوب الزيتية والقطن)، ومن العمل كسوق للبضائع الصناعية الأوروبية أو التي يتحكم فيها الأوروبيون، من خلال هذه العمليات في الأساس، مرَّ السودان

بتحوُّلات اقتصادية واجتماعية وسياسية على السواء.

ومن الواضح أن البريطانيين قيَّدوا وعرقلوا نموَّ الصناعة في السودان (بما في ذلك منتجات الحرف اليدوية)، لتأمين استيراد البضائع الأجنبية. وتم بالتدريج إدماج الإنتاج الإعاشي في الاقتصاد النقدي، ورُبط الإنتاج الزراعي والرعوي الصغير مع أسواق التصدير بواسطة عدد متنام من التجار والوسطاء وتجار الجملة، أي طبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة[58]. وقد واصلت طبقات الرأسماليين السودانيين هذه العمليات مما أدى إلى زيادة تعميق الاغتراب عن الأرض، وزيادة تهميش أعداد كبيرة من منتجي القطاع الإعاشي، وإزاحة الاقتصادات الأسرية، وإلى هجرات مكثفة من الريف إلى المدن.

وبنهاية السبعينيات كان قد تم استيعاب نسبة عالية جداً من قوة العمل الاقتصادي الحضري في إنتاج السلع الثانوية. فدعت الدولة السودانية وكالات التنمية الدولية لاحتواء إنتاج ما يسمى بـ«القطاع غير الرسمي» (تحويل منتجات الحرف اليدوية، مثلاً، إلى صناعات)[59]، ومن ثم صار يُنظر لدينامية القطاع غير الرسمي كجبهة التنمية.

ليست لدينا إلا بيانات ضئيلة جداً عن مشاركة النساء في الإنتاج السلعي الثانوي، ولكن ملاحظاتي الميدانية الخاصة دلَّتني على الوجود الغالب للنساء في هذا النوع من الإنتاج، خصوصاً في المناطق الحضرية. فقد وجدتْ سامية النقر [وهي واحدة من المصادر القليلة لدينا حول الأنشطة غير الزراعية للنساء في الخرطوم الكبرى] أن النساء ذوات المهن الحرة، هنَّ في الغالب تاجرات صغيرات للسلع الثانوية برأس مال صغير، وأنهن، غالباً، ما يتعاملن في السلع الاستهلاكية النسائية، كما أنهن يُسيطرن على مجالات بيع الأطعمة، الخمور والجنس، بجانب ذلك يشاركن بأعداد كبيرة في الخدمات المنزلية، ولحدٍّ ما في تفصيل الملابس»[60]. نحن نعلم، تاريخياً، أن النساء في سعيهن لإيجاد مداخل أسرية للإعاشة والتبادل السلعي، قد أدّين وظائف اقتصادية مهمة، على وجه التحديد صناعة الحرف اليدوية، وإنتاج الأطعمة.

وترى النقر بأن النساء يبحثن عن العمل، بشكل أساس، لكي يساعدن أسرهن اقتصادياً، وبأن القرارات المتعلِّقة بالبحث عن وظيفة أو عمل بأجر نقدي «تتأثر بشدة بأوضاع أسر هؤلاء النساء، وأن قليلات هن اللائي يعملن لتحقيق الذات»[61]. ومع

أنني وجدت أن هذه النتيجة تتعارض مع بعض نتائج بحثي حول مواقف النساء تجاه عملهن[62]، فمن المؤكد أن إزاحة كثير من الاقتصادات الأسرية قد أجبر النساء بصورة متزايدة على المشاركة في التجارة الثانوية والأنشطة الشبيهة. وسأقدِّم في الفصل السابع وأماكن أخرى نموذجاً لهذه التجارة الثانوية أي: سوق النسوان، وهو قسم منفصل تسيطر عليه النساء في السوق الكبير بأم درمان[63].

فمنذ نهاية القرن التاسع عشر كانت النساء يأخذن السلع والخدمات التي ينتجنها في الإطار الأسري، إلى منطقة استهلاك المجتمع المحلي. وقد دفع تكامل رأس المال وتحويل الاقتصاد إلى نقدي -وهو ما فاقم من اضطراب الاقتصاديات المنزلية- النساء إلى تنويع وتوسيع إنتاجهن السلعي، خاصة للتبادل التجاري.

وتبعاً للسياسات الخاصة بإدماج نشاطات القطاع غير الرسمي تشجّع معظم مشروعات التنمية، بل وحتى معظم برامج تنمية المجتمع، على مشاركة النساء في مشاريع (إدرار الدخل)، وهي في الغالب محاولات لتنشيط النساء في الإنتاج السلعي الثانوي. وقد لاحظت هول وإسماعيل بأنه في السبعينيات، وبهدف القضاء على الأمية في أوساط النساء الريفيات ورفع المستوى المعيشي لأسرهن لجأت مشروعات تنمية المجتمع إلى تدريب النساء على (الاقتصاد المنزلي)، وشجعت النساء على رفع مهاراتهن (إعادة تعلمها) من خلال الإنتاج المنزلي لسلع مثل «الخزفيات، والنسيج، والحلي القصبية، والمنتجات الجلدية، وعمل الإبرة وتفصيل الملابس»[64].

وقد لاحظت أثناء بحثي في الفن السوداني بأن وزارة الثقافة والإعلام ابتدرت مشروعاً لحفظ وإحياء الفنون، قام المصمِّمون السودانيون، في إطاره، بـ(إعادة تعليم) النساء صناعة المنتجات الفنية (التي ارتبطت في السابق بالاقتصاد المنزلي) لأغراض التبادل السلعي، وهي عادة منتجات تُباع للسياح أو تعرض في محلات بيع التحف. كما قام الأنثروبولوجيون بجمع مصنوعات شعبية، وسجلوا رقصات شعبية محلية، وقاموا إما بعرضها أو أدائها على المسرح أو (بيعت) لتتحوّل، باسم الحفاظ على الثقافات المحلية، إلى سلع تجارية.

كذلك أعدَّت الدولة المواد الخام و(التقنية المناسبة) للتعاونيات النسائية، والتي نظَّمها في بعض الأحيان، اتحاد نساء السودان التابع للاتحاد الاشتراكي[65].

وكان متوقعاً من النساء أن ينتجن للسوق من خلال تصنيع الأطعمة، وعبر محلات التحف والورش الصناعية. بهذه الأنشطة الاقتصادية تم إدماج كل من الوحدات الأسرية والإنتاج السلعي الثانوي بصورة تابعة، في القطاع الرأسمالي الذي يستغل هؤلاء النساء.

كما سعت الدولة السودانية والوكالات الدولية، من خلال العديد من مشاريع التنمية، إلى احتواء وتقييد مُعدَّلات الإنجاب لدى النساء: فأعيد تعليم المهارات المنزلية كالعلاج، والصحة، وإصحاح البيئة، والتغذية، والتنشئة وما شابهها لفقراء الريف والحضر. وتكمن واحدة من واجبات هذه المشاريع في تعريف القيم الاجتماعية التي يُطلب من النساء إنتاجها للاقتصاد الرأسمالي.

ولقد جاءت بعض من هذه التوجُّهات الأبوية الداعمة لمشاريع إدرار الدخل وامتلاك (التقنية المناسبة) في هذه الإفادة لفهيمة زاهر الساداتي، وهي نسوية تقدمية عملت لبعض الوقت رئيسة لقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة الخرطوم.

«يستلزم عتق النساء من معاناتهن مدّهن بتقنية مناسبة وبسيطة لإنتاج الأطعمة، وتوسيع التدريب الصحي والإجراءات الصحية، لابتدار أنشطة لإدرار الدخل، وتوفير المسكن والمأوى الصحي، وبالتالي الحفاظ على الوقت والجهد ولذلك على الكرامة الإنسانية. ويمكن القول بأن هناك العديد من الوكالات الدولية، والأقسام الحكومية (السودانية)، والجامعة، والمجلس القومي للبحوث، والمؤسسات البحثية الأخرى، والمنظمات التي تطور تقنيات، وأدوات ومعدات جديدة لتخفيف المعيقات البيئية أمام النساء»[66].

«بمثل هذه المواقف تحولت النساء إلى متلقيات للصدقات، لأجلهن نضم صفوفنا ورؤوسنا إلى بعضها البعض في محاولتنا لكي نعلمهن (تقنية مناسبة) تدمجهن في اقتصاد السوق وتدر عليهن المداخيل. بهذه الطريقة توضع النساء وعملهن الإنتاجي والإنجابي في خدمة الدولة ورأس المالي العالمي».

وتستطرد زاهر لتقول:

«طالما أن زمن وقوة عمل النساء مستهلَك في أساليب تقنية وفنية عفى عليها الزمن، وفي تكنولوجيا غير مناسبة لإنتاج وإعداد وتخزين الأطعمة، وتشييد

المساكن، وجمع حطب الوقود، والإنجاب، ورعاية الأطفال وتنشئتهم، وفي التعامل التقليدي مع الأمراض والأوبئة، فلن يكون لديهن وقت للابتكار، فضلاً عن الالتفات إلى المهمة الهائلة المتعلقة بمعرفة أن كل المعوقات والصعوبات التي تواجههن مرتبطة بما نطلق عليه نحن التخطيط الاقتصادي ومؤسسات الدولة ومسؤوليات الدولة»[67].

وبالإضافة إلى هذه المقارنة الإيجابية لمشروعات إدرار الدخل، يصر مؤلفات آخرون في المصدر ذاته[68]، على أن النساء محتاجات لمشروع تنقية المياه، لأنهن (وأطفالهن) الجالبات والمتعاملات الأساسيات للماء[69]. كما أن النساء هن المعلمات الأساسيات للنساء الأخريات والأطفال في معالجة ونظافة المياه[70].

ولكن آخرين وأخريات يشككون في هذه الأفكار، ويرون:

«... أن تحديث التقنية (الزراعية) سيقضي على مساهمات النساء في الزراعة بشكل كامل. لأنه حينما يُستبدل العمل اليدوي بالآلي، فسوف يختفي دور النساء وسيعدن إلى منازلهن، بينما سيصبح الرجل هو الداعم الوحيد للأسرة. في حالات كثيرة، سيؤدي هذا إلى تقليص دخل الأسرة ويحرم النساء من خيار العمل خارج المنزل»[71].

وبينما يجلب تحسين الإمداد المائي الزراعي منفعة أكبر للمجتمع ككل، إلا أنه يجنح إلى توسيع الفجوة في الدخل بين الرجال والنساء، لأن الأخيرات لا يمكنهن الاستفادة من الفوائد المالية التي تأتي مع تحسين الإمداد المائي المطبَّق على المحاصيل النقدية. كما أن تحسين الإمدادات المائية الزراعية في أماكن بعيدة يعني أن الرجال سيكونون بعيدين عن قراهم لفترات أطول، مما يلقي بأعباء إضافية على النساء، في الوقت الذي يجني فيه الرجال مداخيل كبيرة من قطعانهم المتزايدة. لذلك، وطالما أن القانون العرفي يعطي القليل فقط من حقوق الملكية للنساء، ولا يمنح المرأة سلطة مستقلة في اتخاذ القرار، فلن يكون بوسعها استخلاص أي منافع أساسية من تحسين الإمداد المائي»[72].

وفي مقدمتها للمقالات المقتبسة أعلاه رسمت باكستر (Baxter) صورة كئيبة للنساء والبيئة في السودان، وأوضحت بيانياً ما أسمته «الإهمال المتعاقب» للنساء والبيئة في السودان[73]. فقد اختلّ التوازن البيئي، وأضحت الموارد الطبيعية شحيحة أو منعدمة.

وفي مثل هذه الظروف يتضاعف عمل النساء في كل مجال تقريباً. وفي بلد معظم الناس فيه إما زراع أو رعاة، يكون الاقتصاد معرَّضاً بشدة للتقلبات في الخصوبة الاجتماعية، وتوفر الماء، ووجود المرعى، من جانب آخر فإن الأنشطة الاقتصادية والرعوية قد جلبت كارثة للسودان في شكل التصحُّر. وكان من نتيجتها تناقص إنتاجية الأراضي، بطء الإنتاج الزراعي، وتقلص المراعي. «وبينما تعود المشاكل البيئية الرئيسية، في الأساس، إلى الأنشطة الرجالية —الرعي وإنتاج الفحم والزراعة الآلية— إلا أن النساء هن اللائي عليهن أن يتواءمن مع تبعاتها بصورة يومية»[5].

ويشير عدد من دارسي الاقتصاد السياسي للسودان للمفارقة الكامنة في حقيقة أن جهود التنمية هدفت بالتحديد لتقليل آثار مثل هذه المشاكل، فمشاريع تنمية الغابات، ومزارع الصمغ العربي، ومشاريع المحاصيل النقدية، ومشاريع إدارة المراعي جميعها تهدف لتحسين الدخل، غير أنه لا يوجد إلا القليل من الاهتمام بالكيفية التي يمكن أن يؤثر بها المشروع على توزيع الدخل داخل الأسرة، وبين الأسر(74).

وفي الغالب تهيئ المشروعات فرص العمل للرجال، والذي ربما ينتج عنه أن النساء/الزوجات لا يُتوقَّع منهن أن يعملن بعد ذلك، وهو ما قد يعادل العودة، في أقل تقدير، إلى الانعزال الجزئي للنساء، على وجه الخصوص في المناطق الحضرية، وتقييد خيارات النساء الاقتصادية.

هذه إحدى الصور الأساس للنساء والتقنية في ظل وضع استعماري جديد يتزايد فيه الإفقار مع توسُّع رأس المال الدولي. وتعتبر النساء الريفيات في السودان ناشطات اقتصادياً بما يفوق كثيراً نساء الحضر، إذ تعمل 90% منهن في الزراعة(75)، وهن يقضين معظم وقتهن في إنتاج الغذاء الإعاشي للأسرة، الذي لا يعود إلا بالقليل جداً من الدخل. وعندما تعمل النساء في المشاريع الزراعية، فغالباً بأجور ضعيفة كعمالة موسمية مُستغلَّة. ولكن المفارقة هي أنه في حالة إدخال تقنيات جديدة، فربما يفقدن حتى هذه الأعمال.

ويقدم مشروع الجزيرة إحدى الحالات هنا. فعندما تأسّس هذا المشروع الزراعي الأكبر في السودان في عام 1925م، عملت النساء في تنظيف الأراضي، وبذر الحبوب، واقتلاع الحشائش الضارة، وجني المحاصيل، وهي ذات المهام التي شملتها في آخر الأمر

الميكنة الزراعية، وانتهى الأمر بإبعاد النساء من العمل بأجر. ثم تركّزت أموال وجهود الاستثمارات اللاحقة في تحسينات سرّعت الأعمال الرجالية، بدلاً من التقنيات الأقل تكلفة، مثل الأدوات اليدوية المُحسَّنة، والمعدات التي تجرّها الحيوانات، ومواقد الطاقة الشمسية، وبوتوجازات الميثان، والمخازن الصغيرة لتحسين المحاصيل، والطواحين، والتي يمكن أن تسرِّع عمل النساء وتيسِّره(76).

فللرأسمالية القدرة على الاختراق والانتشار. وفي حالة السودان يتم إدخال أعداد متزايدة من قطاعات الاقتصاد تحت سيطرة رأس المال الدولي. ولذلك يُتوقَّع الآن أن تنتج معظم الأسر الريفية، بدافع الحاجة، محاصيل نقدية للاقتصاد النقدي. ويتبع ذلك اضطرار النساء والأطفال للانخراط في أنشطة زراعية ثقيلة ذات تركيز رأس مالي عالٍ، على حساب المحاصيل الإعاشية. إذ يقلِّد مخططو التنمية الغرب، ويقترحون أن الرجال هم القائمون على الأسر وكاسبو القوت الأساسيين، ومن ثم تستهدف التحسينات هؤلاء الرجال: البذور المُحسَّنة، برامج التسليف، وتسهيلات التسويق، وخدمات الإرشاد الزراعي[10]. ولكن في الوقت نفسه، ومع تزايُد معدَّلات العمالة الرجالية المهاجرة إلى الخارج، أصبحت النساء والزوجات بازدياد المشرفات الوحيدات على الأسر، اللائي يدرن ويدعمن الأسر: عالقات بين دورهن المستمر كمنتجات لطعام الأسر، ومنتجات لأطفالها من جانب، والضغوط التي يتعرَّضن لها لينخرطن كلياً في اقتصاد السوق. ولن يكون بمقدور العلم ولا التقنية، كما نعرفها حالياً، إخراجهن من هذا المأزق. بينما يبقى التحوُّل إلى الصيغ الإسلامية كما هو، مجرد تحوُّل.

ظروف حياة النساء ـ منظور سوداني حول الديموغرافيا والتعليم، والعمل ـ وتعقيب

سأستعرض في هذا القسم الكيفية التي يفسِّر بها السودانيون أنفسهم —النساء بصورة رئيسة— ظروف الحياة التي تعيشها النساء. في عام 1987م كوّن المجلس القومي للسكان في السودان لجنة بقيادة أكاديميات بارزات في دراسات المرأة، واللائي أعددن ورقة مطولة عن أوضاع النساء في السودان. الكاتبات هن خمس نساء تتراوح وجهات نظرهن، كما أعلم، من محافظة بعض الشيء، إلى ثورية نوعاً ما، ولهذا يصعب تصنيف الورقة.

ومن الواضح أن الأجزاء المختلفة للورقة كتبها أشخاص مختلفون، غير أن النتيجة

النهائية (ربما لمساومات أخيرة) تمخَّضت عن اتخاذ موقف ليبرالي، إلى معتدل في إطار الفضاء الخاص بالمُثقَّفات والمهنيات، والناشطات سياسياً من الشماليات. ونسبة لأن هؤلاء الباحثات مؤثِّرات في السودان، ويعكسن باعتدال وجهات نظر عامة، فقد اقتبست عنهن عدة مرات، مشيرة إليهن بـ(أحمد وأخريات). ولكنني أعرض في بعض الحالات وجهات نظر معارضة، يبدأ تقرير اللجنة بملخَّص «للأوضاع الحالية» للنساء السودانيات.

«(1) ترتبط الأوضاع المتدنّية ارتباطاً لصيقاً بالخصوبة العالية للنساء. (2) تدني فرص الالتحاق بالتعليم. (3) انعدام التدريب المهني. (4) تعليم النوع غير المنسّق. (5) محدودية برامج محو الأمية. (6) المشاركة المحدودة في القوة العاملة. (7) عدم وجود قاعدة بيانات لقياس النشاطات الإنتاجية للأنثى. (8) الوظائف ذات الأجور المنخفضة في المدن. (9) بيئة العمل السيئة (في الصناعة). (10) المساواة مع الرجال موجودة في القانون ولكن لا يوجد وعي بها. (12) هيمنة العرف على القانون في القضايا الشخصية. (12) التمييز في تطبيق القانون»[77].

وقد دعت اللجنة إلى اتخاذ طريق معتدل، رافضة في الوقت ذاته ما أسمته الدعوة للتغيير التي ينادي بها «البنيويون الثوريون»؛ زينب البكري والواثق الكمير. وقامت اللجنة بمحاولة واضحة لاستثناء الدين كسبب لدونية المرأة، قائلة: «إن التركيز على الطاقة الإنجابية للنساء في السودان هي لحد كبير، منتوج جانبي لقيود متعدِّدة الأبعاد أوجدتها العادات والتقاليد على النساء، أكثر مما هي بفعل الدين»[79]. «فقط من خلال الوعي المتنامي للنساء بحقوقهن الخاصة في كل من الشريعة (الإسلامية) والقانون، يمكن إحياء هذه الحقوق والتأكيد عليها ومن ثم دمجها في مساعي الإصلاح القانوني»[80].

واستخدمت (أحمد وأخريات) الإحصاءات السكانية لإلقاء لوم خفيٍّ على النساء بخصوص أوضاعهن[81]. على سبيل المثال «تتعرَّض النساء لقهر أكبر عندما يحاولن زيادة مشاركتهن خارج المجال المنزلي»[10]، و«تمت جرجرة *النساء للتحكم في الرجال* من خلال الخصوبة العالية للاحتفاظ بهم مرتبطين بالأسرة، وبعيداً عن الطلاق وتعدد الزوجات[9]. (الحروف المائلة من عندي).

وقدّرت أحمد وأخريات، معتمدات في ذلك على تقديرات الإحصاءات السودانية بأن العدد الكلي لسكان السودان عام 1987م هو 21.593.000 نسمة، 10.629.000 منهم من النساء[82]. وفيما يلي بعض الأرقام التي أثّرت على تصورات السودانيين (وغيرهم) حول الدينامية السكانية كسبب لدونية النساء.

إذ تشير أحمد وأخريات إلى الخصوبة العالية كمصدر لدونية النساء: «إن زيادة عدد الأطفال تصبح واحدة من الوسائل التي يمكن أن تعزِّز بها النساء وضعهن في إطار الأسرة، إذ ليس لديهن بدائل أخرى لدورهن الأسري. ومن ثم فإن الحمل والإنجاب يرفع من وضع المرأة في الأسرة، ويعمل كضمان ضد الطلاق»[83].

ويحمل السودان واحدة من أعلى معدلات الخصوبة في العالم، كما يصل عدد النساء في عمر الإنجاب (15 - 49) إلى حوالي 5.004.000، ويبلغ متوسِّط عدد الأطفال للمرأة الواحدة عام 1983م 6.89[84]، وهو رقم ظلّ ثابتاً بغضِّ النظر عن الإقليم والوسط الاجتماعي[85]. ومن المُتوقَّع في دولة بهذا القدر من الفقر أن تكون نسبة وفيات الأطفال عالية حقاً (يقال إنها تتراجع) إذ يبلغ معدَّل الوفيات 17 لكل 1000 سنوياً، بينما يبلغ معدَّل المواليد 48 لكل 1000، مما نتج عنه نسبة نمو في الكثافة السكانية تبلغ 3.1% في السنة، في وقت إعداد تقرير اللجنة[86].

ويخبرنا عاطف صغيرون، الذي ربما كان الديموغرافي الأبرز للدراسات النسائية بالسودان، بأن نسبة وفيات الأطفال هي 600 لكل مائة ألف مولودَ حي، مستخدماً في ذلك تقديرات وزارة الصحة، وأرقام منظمة الصحة العالمية، وبعض مواد مسحه الخاص. ويقول مصدر حكومي (قسم الشؤون الاجتماعية)، ونشير إليه بـ(حسن وأخريات): «إن هذه واحدة من أعلى المعدَّلات في العالم»[87].

وتتراوح معدَّلات وفيات الأمهات (بالسنة والمنطقة) ما بين 41 إلى 2.270 لكل 100000 ولادة حية، مما يعني متوسِّطاً قومياً يبلغ 665[88]. ولمزيد من الإيضاح لما تطلق عليه مؤلفات التقرير الحالة المتدنية للنساء، تشير (أحمد وأخريات) إلى «تفشّي الزواج المتفق عليه بين الأهل والزواج القسري» والذي «يحكم على النساء بالاعتماد على أسرهن»[89]، كما تستخدم القيود المفروضة على الزواج وضد الطلاق كمؤشِّرات لتدني وضع النساء، وكذلك تعدُّد الزوجات[9].

غير أن (حسن وأخريات) يعطيننا مدخلاً أيديولوجياً مختلفتً جداً للأسرة: «يتخذ المجتمع السوداني الأسرة كأساس لبنائه، ويعمل على تماسكها وحفظها ويحمي تنظيمها ضد عوامل ضعفها وتفككها»[90].

فخلافاً للموقف الليبرالي، إلى المعتدل الذي تتخذه (أحمد وأخريات)، لا يتبّنى الموقف الحكومي المعتدل، إلى محافظ لحسن وأخريات، موقفاً سلبياً من عناصر في «الثقافة النسائية»، وذلك على الرغم تصريح ملحق ضد الختان يظهر في الصفحة الأخيرة تحت عنوان (المعوِّقات)، يحذِّر من أن هناك حاجة «لتوعية النساء إزاء مخاطر عادات مثل ختان الإناث»[15]. هذا بينما تنتقد (أحمد وأخريات) بصورة أكثر وضوحاً الختان، والزار، وعادات أخرى: «من القيود الأخرى على النساء انتشار الممارسات القمعية ضدهن مثل ختان الإناث، وطقوس الزار، وطقوس الزواج. فكل هذه الممارسات تكرِّس تبعية النساء، دون أن يكن مدركات لها في الوقت الحالي»[91].

هذه الإدانة للزار هي مسألة شائعة وسط هذه الطبقة من النساء المهنيات، وذلك على الرغم من أن كثيرات منهن يشاركن في أنشطة الزار. كما أنه من المعتاد جداً بالنسبة لهن أن يرمين النساء (الأقل تعليماً)، ونساء الطبقة العاملة والفلاحات بتدني الوعي أو الوعي الزائف.

ومن بين الحلول العامة التي تُطرح لمعالجة دونية النساء، المقترح الذي تقدَّم به الموظفون الحكوميون والمثقفون/المهنيون وهو: تعليم النساء. غير أن نوع التعليم يثير اختلافات حادة في الآرَاء، أي حول ما الذي يُعدَدن له. وسأستعرض في الفصل السادس بعضاً من الدعامات الأيديولوجية للمجتمع السوداني، في علاقتها بالسياسات الثقافية والمناهج المدرسية. وسأتطرَّق أيضاً للحوار حول الأنواع المناسبة من التعليم للنساء والرجال، وأقدِّم أدناه ملخَّصاً مُختَصراً عن اختلافات النوع الاجتماعي«الجندر» في القرائية والتعليم.

إذ ليس هناك من يقدِّم التعليم على أنه علاج لكل شيء، ويعترف حتى المعتدلون، إلى محافظون مثل (حسن وأخريات) بأن: «تطوُّر النساء لا يمكن أن يتحقَّق بمجرد إلغاء النقاب أو اكتساب النساء لحقوقهن السياسية، والإقرار بحقهن في التعليم»[92]. ومع الاعتراف بأن معدل الأمية في السودان: «يبدو كواحد من أعلى المعدلات في العالم»

(76% للرجال، 85% للنساء)[93] تعطي (حسن وأخريات) نسبة عامة أعلى للنساء مما تعطي مصادر أخرى. قارن الأرقام التي تعطيها (أحمد وأخريات): «58% للرجال مقابل 82% للنساء، وفي المناطق الحضرية 35% للرجال، 60% للنساء»[94]. إن الحقيقة المركزية هي أن نسبة الأمية وسط النساء عالية جداً، حتى في المناطق الحضرية. ولا يؤثر هذا فقط على الوظائف التي تحصل عليها النساء، ولكن أيضاً على الإستراتيجيات التي يجب أن تستخدمها المجموعات العازمة على التغيير في عملية التنظيم.

هناك أسباب عديدة لأهمية التعليم في النقاش الدائر حول الأوضاع الحياتية للنساء. فالدولة تسيطر على النظام التعليمي في الشمال، وباستثناء المراحل العليا، ظل هذا النظام التعليمي مفصولاً نوعياً. ويتصل بأوضاع النساء أيضاً أنواع المعاهد التعليمية التي يُسمح لـ أو تُشجَّع البنات/النساء على الالتحاق بها، وكذلك إعدادهن بالمقارنة مع إعداد الأولاد/الرجال، والمجالات التي تمت تنشئتهن فيها أو إكراههن عليها، ومستوى المراحل التي يُتوقَّع منهن أن يصلن إليها، وماذا يدرسن فيها فيما يخص النوع الاجتماعي«الجندر»، الطبقة، العرق، والأيديولوجية الدينية المضمنة والمشفرة في المنهج الدراسي.

وتقول (أحمد وأخريات) إنه «لم تذكر ولا واحدة من العدد الكبير نوعاً ما من بيانات السياسات تعليم النساء» في السنوات المبكرة للحكم الاستعماري البريطاني[12]. «وحتى عام 1920 لم تكن هناك غير خمس مدارس فقط للبنات، كلها في الشمال، فقد تُرك الجنوب للبعثات التبشيرية، ولكي يذبل في عزلته. في الشمال كان محتوى البرامج التعليمية للبنات مختلفاً عن تلك المخصصة للأولاد، ومن مستوى أكاديمي أقل، وتضمنت قدراً كبيراً من الحرف المنزلية، وأعمال الإبرة... إلخ»[95].

وتوضح مقالة البكري وكمير أن أياً من خطط التنمية المختلفة مثلاً؛ الخطة الخمسية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية [1970م — 1975م]، والخطة الستية [1977م — 1983م]، لم تستهدف النساء على وجه التحديد[96].

ويشير معظم المعلقين الليبراليين، إلى معتدلين، لنسبة استيعاب البنات المتساوية (أو حتى أعلى قليلاً)، بالمقارنة مع الأولاد في المرحلة الابتدائية، خاصة في المناطق الحضرية، بوصفه دليلاً على أن البنات مقبلات على اللحاق بالأولاد. ويعزون التفاوت في المراحل العليا إلى بقايا اللامساواة في السابق[97].

أما التفسيرات البديلة لمعدلات الاستمرار الضعيفة للبنات فهي الزواج المبكر، والحاجة للبنات في العمل المنزلي، والوضع الأدنى بصورة عامة، لعمل البنات، ومسيرتهن المهنية، وما ينتظر منهن فكرياً وأكاديمياً[98].

ولعزل هذا العامل الأخير، أجرت دراسة أكاديمية في عام 1983م، مسحاً لـ827 طالباً وطالبة في المرحلة الثانوية[99]. أخذت الدراسة في الاعتبار توقُّعات التعليم العالي[58 – 61]، تفضيلات المجال الدراسي[13]، والرغبة في الدراسة في الخارج كمؤشرات للطموحات الحياتية. وقد توصلت الدراسة إلى أن أهداف النساء أقل من الرجال.

إضافة إلى ذلك اقترح المؤلفون أسباباً أخرى لانخفاض تطلُّعات النساء، من مثل أنه ليس من المرجح، مقارنة بالرجال، أن ينصح المعلمون طالباتهم بالسعي للالتحاق بالتعليم العالي[58]. غير أن أكبر الفوارق النوعية الاجتماعية«الجندرية» هو في التطلع إلى الالتحاق بالمؤسسات التقنية العليا[60]، مما يعكس وضعاً يشير إلى أنه على الرغم من أن التدريب التقني يعطي في السودان، أفضل الفرص في وظائف واعدة، إلا أن الوظائف ذاتها غير تقليدية بالنسبة للنساء، ولذلك فمجرَّد التفكير فيها يثير الرهبة.

ويستخدم تقرير (أحمد وأخريات) عدداً من المصادر الحكومية ليبين أنه ومنذ العام 1977م[1] تم تشييد عدد أكبر من مدارس الأولاد[2]، وأنه على الرغم من أن مُعدَّل عدد الإناث إلى الذكور قد ارتفع في مؤسسات التعليم العالي، إلا أن عدد الأولاد يفوق كثيراً البنات[100].

غير أن تقريراً حكومياً آخراً صدر عن وزارة العمل موقّعاً من نور الطيب عبد القادر يؤكد أنه بين 1970م – 1980م زاد عدد البنات زيادة كبيرة بالنسبة لعدد الأولاد[101]، وأنه في عام 1970م كانت هناك 44 مدرسة للأولاد و16 مدرسة للبنات، إلا أن هذه الأرقام ارتفعت في 1979م/1980م إلى 87 و45 على التوالي[102].

إضافة إلى ذلك تلفت آمنة بدري النظر إلى كل من الزيادة المطلقة والنسبية لالتحاق الإناث بالتعليم[103] في المراحل الثلاث بين 1977م و1982م/1983م. على سبيل المثال ارتفعت نسبة استيعاب الطالبات الإناث في المدارس الثانوية بنسبة 168.9% بينما زاد عدد الطلاب بنسبة 109.7%[104].

ولكن عبد القادر يستخدم بيانات وزارة التعليم ليوضح أن نسب الطلاب الذكور

إلى الإناث ظلت، إحصائياً، ثابتة، مع زيادة طفيفة لصالح الإناث في عدد من الفئات. على سبيل المثال كانت نسبة التحاق البنات بالمدرسة الابتدائية 1978م/1979م 48% من عدد الأولاد، وفي الثانوي العالي/الأكاديمي 52%. بعد سنتين كانت نسبة التحاق البنات بالمرحلة الابتدائية 75% من الأولاد، وفي المرحلة الثانوية/أكاديمي 58%، مما لا يُعتبر تغييراً كبيراً. إلا أنه بدءاً من 1978م/1979م إلى 1980م/1981م ازداد التحاق الإناث بالثانوي العالي/الفني من 2% فقط من الذكور إلى 78%[105].

لا تعطي هذه الأرقام وحدها دليلاً مقنعاً بأن الدولة ترمي إلى توجيه النساء إلى تعليم غير أكاديمي، إذ لا بد أن نسأل أنفسنا أيضاً عن السبب في تناقص التحاق الذكور بالمجال الفني هم الآخرين.

أما فيما يتعلّق بزيادة التعليم الفني للنساء فيعطينا الجدول 4.1، الذي يستند إلى بحث عبد القادر، بيانات أكثر درامية وإثارة. ففي غضون سبع سنوات فقط بنيت مدرستان جديدتان، مع زيادة عدد الطالبات إلى أكثر من عشرة أضعاف. ولكن حتى نستطيع أن نقرِّر بشأن نية الدولة، والتحوُّلات التي حدثت في أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر»، لا بد أن نعرف ما إذا كانت هذه مجموعة دراسية نسائية جديدة، بمعنى أنهن نساء ما كان متاحاً لهن مواصلة التعليم الأكاديمي، أم كن نساءً يتطلّعن إلى التعليم الأكاديمي، ولكن بدلاً من ذلك حملن إلى تعليم فني.

استناداً على التعليقات حول التفضيلات، قد يبدو أن الإناث كانت لديهن هواجس حول التعليم الفني، ولكنهن حملن عليه على كل حال. لقد حاول الإسلاميون وموظفو الحكومة عام 1988م، بنشاط، دفع النساء إلى التعليم الفني، ولم يبذلوا إلا محاولات واهية لإخفاء نيتهم في إخلاء خانات جامعية إضافية للذكور.

وقد قدَّمت سامية النقر في عام 1985م لوحة مفيدة للنساء في (المعاهد المتخصصة)، إذ يعطي جدولها، بتعديل طفيف (انظر الجدول 4.2) خلفية تاريخية ومؤشرات لنطاق التدريب الفني. وتغطي الفترة 1973م/1974م التي تناولتها النقر الفترة التي بدأ فيها التوجُّه لإعطاء النساء المزيد من التدريب الفني (وهي فترة تابعتها شخصياً). ولم تبدأ عملية تقليص تعليمهن الأكاديمي إلا في الثمانينيات مع الأزمة الاقتصادية وما صاحبها من صعود للإسلاموية.

يحمل الجدول (4.2) أنساقاً مألوفة معيَّنة، فالنساء مقموعات في دراسات التمريض، والصحة، والسكرتاريا/الكتبة، والفنون الجميلة (فقط للطبقتين الوسطى والعليا) وتقنية المختبرات، ومجالات معينة للتدريس. بصورة عامة، لا تؤدي هذه المجالات إلى وظائف بأجور عالية، مع ذلك فإن دخول النساء لهذه الوظائف حطم الهيكل الوظيفي التقليدي النمطي.

الجدول (4.1) التعليم الفني للنساء

السنة	عدد المدارس	عدد الكورسات	عدد الطالبات
1971/72	1	2	87
1972/73	1	4	100
1973/74	1	6	267
1974/75	1	9	417
1975/76	1	9	417
1976/77	3	14	417
1977/78	3	17	941

ملاحظة: بتصرف من عبد القادر، المرأة العاملة، 18، جدول رقم 9.

والوظائف الأفضل، في إطار التعليم الفني، هي المساحة، والغابات، والمجالات الكهربائية/الميكانيكية. وتعود نسبة الالتحاق العالية بكلية الأحفاد (جامعة الأحفاد للبنات الآن)، وهي مؤسسة تعليمية خاصة، جزئياً، إلى أنها مفصولة نوعياً، وهي رائدة في التعليم المهني، والعمل التطبيقي، وأول من فتح مجال الدراسات النسائية.

وظلت وزارة التعليم نشطة في محاولات القضاء على الأمية بمعدَّلاتها المرتفعة خاصة وسط النساء، كما لاحظنا من قبل. وكثيراً ما كانت تستخدم حملات محو الأمية -التي تقدمها (أحمد وأخريات) كنموذج «للتعليم غير الرسمي»- كبدائل مؤقتة للتعليم النظامي، الذي كبَّلته المشاكل[106]. هناك حملة حكومية أخرى استهدفت النساء بقوة هي الحملة التي قادها المجلس الأعلى للشباب والرياضة. ولقد اشتمل هذا المشروع على تدريس المهارات المهنية لوظائف معينة، وصمم لكي يصل إلى الفاقد التربوي من المتسربين أو الذين لم يدخلوا مدرسة أصلاً[23].

من جانب آخر اتخذت التحولات في المجالات التي ولجتها النساء في مراحل التعليم العالي منحىً مثيراً ودرامياً، بدءاً من منتصف السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات. فلأسباب غير واضحة، وأكثر تعقيداً من أن نناقشها هنا، كان أداء النساء، أفضل مما كان في الماضي وأفضل من الرجال في امتحانات الشهادة المدرسية السودانية[107]، ولذلك دخلن إلى الجامعات والمعاهد الجامعية بأعداد كبيرة، وإلى بعض أميز الكليات في فرع النخبة الخرطومي لجامعة الدولة الرئيسة. وأصبحت تلك المجالات في جامعة الخرطوم التي كانت النساء بداية قد مُنعن منها، ثم لم يُشجَّعن على دخولها، أصبحت الآن مقارّ لهن.

فقد أدى نظام (البوكسينق)* المعقَّد، والذي بموجبه يُوزَّع الطلاب على مختلف الكليات، حسب الكورسات التي شاركوا فيها والدرجات التي حصلوا عليها في الشهادة الثانوية، أدى هذا النظام إلى دخول النساء حتى إلى مجالات مثل العلوم الزراعية. (أكرر هنا أن: الاقتصاد السوداني هو في الأساس اقتصاد زراعي، ومعظم الاستثمارات موجهة نحو التنمية الزراعية، من هنا المراقبة اللصيقة للتعليم الزراعي). مع ذلك فليست لدينا أي مؤشرات بأن النساء كن يرغبن في الالتحاق بالكليات الزراعية. ولكن النسوية المسنودة من الدولة في تلك السنوات دفعت النساء نحو هذه المجالات، بغضِّ النظر، في حالات كثيرة، عن مستوى وعيهن في ذلك الوقت. وهكذا كثيراً ما أرسل النظامُ التعليميُّ للدولة، الملتزم بالمساواة النوعية الاجتماعية«الجندرية» في حلبات معينة، النساءَ في اتجاهات غير تقليدية وغير مطروقة منهن في السابق.

لم تكن الكليات الزراعية هي الوحيدة التي غزتها الطالبات الإناث. إذ يوضح الجدول (4.3) منحيين: دخول النساء للجامعات والمعاهد العليا بأعداد تزيد كثيراً، في منتصف الثمانينيات، عنها في منتصف السبعينيات، ودخولهن لمجالات غير تقليدية. فهناك أعداد من النساء اتجهن لدراسة الشريعة في جامعة الخرطوم. وارتفع عدد الخريجات في جامعة أم درمان الإسلامية من صفر في 1973م/74 إلى 33 في 1975م/76 إلى 95 في 1981م/82[108]. ودرست في جامعات أم درمان الإسلامية، والقاهرة فرع الخرطوم، والخرطوم عام 1972م، 842 امرأة الشريعة، و52 الطب، و31 الزراعة)[109].

---

* البوكسينق هو نظام سابق للالتحاق بالكليات الجامعية، حيث يكون التنافس حسب حاصل جمع درجات المواد المطلوبة لدخول الكلية، التي حصل عليها الطالب الراغب في الدخول (المترجم).

الجدول (4.2) النساء المعاهد العليا المتخصصة 1973م/74

الجامعة أو الكلية	عدد النساء	العدد الكلي للطلاب	النسبة المئوية للنساء
كلية الفنون الجميلة والتطبيقية	23	155	14.8
معهد تكنولوجيا الغزل والنسيج	3	64	8.9
معهد شمبات الزراعي	31	350	8.9
المعهد العالي للزارعة	-	103	-
معهد فني المساحة	-	57	-
كلية فني الغابات	-	29	-
معهد فني المعامل	10	39	25.6
كلية التمريض بالخرطوم	71	71	100.0
مدرسة الصحة	3	40	7.5
كلية دراسات الأعمال	22	228	9.6
معهد السكرتاريا	48	76	63.1
معهد تدريب معلمي التكنولوجيا المتقدمة	12	115	10.4
معهد المعلمين العالي	92	511	18.1
معهد تكنولوجيا الهندسة والمعمار	13	76	17.1
معهد الخرطوم لتكنولوجيا الهندسة الميكانيكية والكهربائية	10	93	10.8
كلية الأحفاد	125	125	100.0
المعهد العالي لمعلمي التربية البدنية	25	102	24.5
الجملة	493	2.438	20.2

ملاحظة: بتصرُّف من النقر (أنماط النساء) 518، جدول (6)

جدول (4.3) التحاق النساء بمؤسسات التعليم العالي بالسودان (نسبة مئوية)

الجامعة أو الكلية	1977	1985
جامعة الخرطوم، كليات:		
الطب	21	42
الصيدلة	18	39
الهندسة	8	13
الزراعة	16	40
الطب البيطري	11	35
الآداب	16	38
الاقتصاد	12	31
التربية	26	49
العلوم	21	41
القانون	15	58
جامعة الجزيرة (ود مدني)	74	4
جامعة جوبا (جنوب السودان)	4	27
كلية الفنون الجملية	8	10
كلية دراسات السكرتارية	50	96
كلية الدراسات التجارية	3	6
كلية التمريض	100	100
كلية الأحفاد الجامعية	100	100
معهد الموسيقى والمسرح	10	19
معهد المساحة	0	2
جامعة أم درمان الإسلامية	25	25

ملحوظة: بتصرُّف من عبد القادر (مشاكل السكان)، 22، جدول رقم (9). وأرقامه مأخوذة من وزارة التعليم السودانية، والمجلس القومي للتعليم العالي (الخرطوم: حكومة السودان، 1986م).

جامعة الجزيرة وجامعة جوبا، هما فرعان حديثان نسبياً لمؤسسة التعليم العالي الرئيسية للدولة: جامعة الخرطوم. جامعة الأحفاد للبنات هي جامعة مفصولة نوعياً. وهناك مؤسسة جديدة ظهرت منذ أن جمعت هذه الأرقام، هي جامعة أم درمان الأهلية، وبها عدد كبير من الطالبات وتركز على مجالات مثل علوم الحاسوب.*

جدول رقم (4.4) عدد الطالبات في الكليات المختلفة، جامعة الخرطوم

	71/72	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81
الزراعة	-	-	-	-	-	56	52	71	81	10
الآداب	49	26	20	42	46	36	42	45	59	47
الاقتصاد	23	21	16	10	23	18	33	47	47	35
الهندسة	-	-	-	-	-	6	8	7	11	9
الهندسة المدنية	6	4	3	2	3	6	6	7	5	5
الأحياء	82	109	122	142	124	43	39	44	63	47
الرياضيات	7	11	10	13	11	3	4	4	15	9
الطب	-	-	-	-	-	42	41	59	44	48
طب الأسنان	-		-	-	-	-	6	12	8	9
الصيدلة	-	-	-	-	-	9	7	18	13	12
القانون	-	-	9	12	15	13	13	10	11	13
البيطرة	-	-	-	-	-	8	11	19	26	29
الفنون الجميلة	-	-	-	6	2	4	13	14	10	5
علوم الحياة	-	-	-	14	11	12	29	24	38	29
الرياضيات	-	-	-	-	-	3	2	4	4	9
الاقتصاد المنزلي	-	-	-	-	-	-	27	18	16	28
الجملة	167	171	180	247	226	261	330	400	454	400

---

* وردت هكذا في النص الأصلي. لكن من المعروف أن هاتين الجامعتين نشأتا مستقلتين عن جامعة الخرطوم، بل إن جامعة الجزيرة أسست على نظام يختلف عن المنهج الذي كان سائداً في جامعة الخرطوم (المترجم).

ملحوظة: بتصرف من عبد القادر، (المرأة العاملة)، 24، جدول (11)، المواضع الخالية بسبب أن المجال نفسه (مثل الاقتصاد المنزلي والفنون الجميلة) جديد، وليس لعدم وجود نساء. في بعض الحالات لم تحفظ إحصاءات عن النساء، إما بسبب قلتهن أو للشعور بعدم أهمية المسألة. أما في مجالات الزراعة والهندسة والهندسة المدنية والرياضيات فيمكن أن نكون على ثقة بأنه إما توجد أعداد قليلة أو لا توجد نساء مطلقاً في التواريخ المذكورة.

ويمكن كذلك إبراز الوجود المتزايد للنساء في مجالات الدراسة هذه بجامعة الخرطوم، ليس فقط بالنظر إلى كلية الزراعة (حيث تضاعف عدد الطالبات أربع مرات من 4.8 إلى 18.7% في ست سنوات (1973م — 1979م)، ولكن أيضاً في الطب (حيث تضاعف ثلاثة مرات من 7.9 إلى 21.8% في الفترة نفسها)، والعلوم (حيث زاد على الضعف)[110].

وربما يعطي التقدُّم الذي حقَّقته النسوية المسنودة من الدولة، و/أو استنزاف العقول (أي هجرة العمالة الرجالية مفسحة الوظائف للنساء)، تفسيراً ولو جزئياً، على سبيل المثال، للحركة الموثّقة جيداً للنساء بعيداً عن مواقعهن التقليدية — الآداب (بما في ذلك الإنسانيات). ففي عام 1976م كان عدد المسجلات من النساء بكلية الآداب 1.6%، وفي عام 1982م 12%. لقد نجحت رسالة النسويات بأن النساء يمكن أن يصبحن، بل ويجب أن يصبحن طبيبات، ومحاميات، وليس فقط معلمات وممرضات. غير أن ذات التوجهات الاجتماعية — السياسية لا تفسِّر حركة دخول النساء لمجال آخر من مجالاتهن التقليدية، وهو التعليم (8% عام 1976م، 15% في 1982م)[111].

ولكن مع مطلع الثمانينيات، ومع محاولة نميري البائسة للتعبئة وفقاً للأيديولوجية الإسلامية، والتي بلغت أوجها بفرض الشريعة في 1983م، والقمع العام لكل أساليب السلوك والفكر العلماني، و(الغربي) وغير الإسلامي (يُناقش في الفصل السادس)، نرى تراجعاً كبيراً في دخول النساء لمجالات مثل الزراعة. ويجسِّد الجدول (4.4) الذي يسجِّل عدد الطالبات في جامعة الخرطوم لعقد كامل، التراجع الفظيع لعدد الطالبات اللائي التحقن بكلية الزراعة، على الرغم من أنه كان يتصاعد بوتيرة ثابتة من قبل. ويعكس قبول 10 فقط من النساء في 1980م/81 تغيُّراً في السياسات. وسنعود للحوار

القومي المحيط بهذا التغيير في الفصل السادس.

ذلك أن التراجع الكبير في عدد النساء الملتحقات بكلية الأحياء لا يمكن تفسيره إلا في إطار تغيير في السياسات حول المجالات المناسبة للنساء، والمناخ الصقيعي في المجالات التي اعتبرت إما غير مناسبة للنساء، أو يجب الاحتفاظ بها للرجال. أما في مجال الطب فظل هناك ازدياد مطرد من لا شيء تقريباً عام 1971م، إلى 48 في 1981م. وقد أخبرتني ضيفات مقابلاتي التي أجريتها 1988م، أن ذلك العدد قد واصل ارتفاعه، معجِّلاً لنتائج الحوار المشار إليه أعلاه.

إن الالتحاق المتزايد للنساء بكل مستويات التعليم (ويشمل ذلك بالطبع المستوى الفني والمهني)، والذي وصل إلى الذروة بزيادة بلغت 41% في جامعة الخرطوم في 10 سنوات، لهو أمر مثير ولافت ويبدو داعماً للحجة التي تقول إن أوضاع النساء تحسَّنت. غير أن التراجع في مجالات أخرى محدَّدة يشير إلى تحوُّل في أيديولوجية النوع الاجتماعي«الجندر» ونشاط الدولة في هذه العملية.

فبينما تذهب حجة الليبراليين – إلى – المعتدلين، إلى أن التعليم مفتاحي لمساواة النساء، أرى أنا أن المسألة أكثر من ذلك. ففي ظل النظام الإسلاموي الحالي، على سبيل المثال، قد نجد بوضوح تزايداً متواصلاً في التحاق النساء بالتعليم التقني والأكاديمي. ولكن المهم هنا هو الشكل، وبصورة خاصة محتوى هذا التعليم تحديداً. فحتى تقرير وزارة الشؤون الاجتماعية (حسن وأخريات)، والذي يتبنى موقفاً معتدلاً – إلى محافظ، يوضح هذه النقطة:

> «لقد حقَّق قطاع تعليم البنات في السودان إنجازات عظيمة في العقدين الماضيين... ولكن، من ناحية النوع الاجتماعي«الجندر»، ورثت المرأة معتقدات خاطئة في المجتمع فيما يتعلق بوضعها الطبيعي وواجبها، إذ تعتبر أقل من الرجل عقلياً وجسدياً، وأكثر عاطفية وأسهل إثارة، وأن لديها مقدرة وطاقة أقل لاستيعاب العلوم والرياضيات وميول للأدب والفنون، وأن مكانها الصحيح هو البيت كزوجة وأم، وأنها حتى ولو خرجت للعمل فيجب أن يقتصر ذلك على التدريس، والسكرتاريا، والاقتصاد المنزلي، والخدمات الاجتماعية»[112].

وهناك توافق متزايد في أوساط الأكاديميين والمسؤولين الحكوميين السودانيين حول

ضرورة تعليم المرأة، وحول النجاحات المعقولة في هذا المجال في السنوات القليلة الماضية، وإمكانية تحقيق مساواة النساء وتحرُّرهن، بأكثر مما تحقَّق حول قضايا القوة العاملة. ولكن حتى في هذه فإن هناك اتفاقاً عاماً على حقائق محددة: أن النساء أصبحن ناشطات اقتصادياً بأكثر مما تفصح عنه بيانات أيٍّ من التَّعدادات السكانية، وأن نساء الريف أصبحن ناشطات بصورة خاصة، وأن النساء الحضريات يتخلَّفن عن الرجال في المشاركة في قوة العمل، وأن مشاركة المرأة تكون أكبر مع كلما تدنَّت مكانة الوظيفة، وأن الوظائف الصناعية ذات المرتبات العالية بها تركيز أكبر للرجال. ويكون تركيز النساء في وظائف الخدمات الاجتماعية، الأقل أجراً، وأن النساء لا يزلن يؤدين كل العمل المنزلي بغضِّ النظر عما إذا كن منخرطات في العمل بأجر أم لا، وأنه على الرغم من مساواة النساء أمام القانون، إلا أنهن في الممارسة العملية لا يحصلن على أجر متساوٍ على العمل المتساوي، ولا على الفرص نفسها في الحصول على عمل. هناك اتفاق أيضاً على أن النساء يدركن وضعهن، ومن ثم فإن طموحاتهن أيضاً أقل من الرجال.

وبمقارنة عام 1973م مع 1983م، نجد أن نسبة النساء للرجال في بعض المهن هي ما يمكن أن نتوقعه، حيث يوجد عدد أكبر بكثير من عمال الإنتاج الذكور، وعدد أكبر من الرجال، بالمقارنة مع مشاركتهم الكلية، في المهن التقنية والمتخصصة، مع ارتفاع نسبة النساء في الوظائف الكتابية. وظلت أعدادهن ثابتة إلى حد ما، باستثناء زيادة العمالة النسائية الكتابية (من 9% إلى 20%)، خاصة في المناطق الحضرية، حيث تمددت بيروقراطية الخدمة المدنية[113].

وبحسب علوية صالح، شكَّلت النساء في عام 1980م 12% من القوة العاملة في الخرطوم الكبرى: 23%، في المبيعات، 17% في الخدمات، و18% في التجارة[114]. ويعطي الجدول (4.5) صورة عامة للنشاط الاقتصادي للنساء في الخرطوم الكبرى[115].

ومن المؤكَّد أن الفئة غير المحدَّدة بصورة مناسبة «تكون غير مناسبة أيضاً لأيِّ تحليل، إذ يفترض أنها تشمل عدداً كبيراً من النساء في القطاع (غير رسمي)، أي أولئك اللائي يمارسن وظائف خدمية غير قانونية أو مشينة، والتاجرات المتجوّلات (فئات لا تستبعد بعضها بعضاً).

وتعتبر الدولة واحدة من أكبر المشغِّلين في السودان (في الواقع هي أكبر مشغِّل

في المناطق الحضرية) ويعتبر الحياد هو قانونها الأعظم، سواء في التعيين والترقيات، أو في التعامل مع النوع الاجتماعي«الجندر» والإثنية والدين، وتتم ترقية الموظفين، في إطار الهيكل الوظيفي للدولة، وفقاً لدرجات/ومجموعات[116]. في هذا السياق تبين دراسة آمنة بدري أن النساء شغلن في 1984م عدداً قليلاً من الوظائف العليا، مثل وزير حكومي، ونائب وزير أو قاض[117].

بصورة عامة تنخفض مشاركة النساء كلما ارتفعت درجة الوظيفة، ويمكن أن تتَّضح الصورة أكثر إذا أعطينا هذه المهن أسماء محددة، لذلك استخدمنا النتائج التي توصَّل إليها عبد القادر حول التوزيع حسب النوع ودرجة/مجموعة الموظف الذي يشغل منصب الخدمة المدنية عام 1988[118]. نجد، مرة أخرى، أن النساء يُعيَّنَّ بأعداد كبيرة، ضمن الدرجات الحكومية المُصنَّفة من واحدة إلى سبعة، في الوظائف التي تعتبر امتداداً لعمل المرأة في المنزل (ممرضات، وبيطريات، بل وحتى طبيبات)، أو تلك التي لها علاقة بماضيهن الاقتصادي (مثل العاملات الزراعيات)، ولكن لا يكون لهن تمثيل كافٍ في وظائف هذه الدرجات التي ينظر إليها على أنها تتطلَّب مهارات في اتخاذ القرار، والمنطق والمعرفة العلمية، إذ يبلغ عدد النساء في وظائف الدرجات 7-1 (كالصيدليات، والقاضيات، والباحثات) في السودان بأكمله، فقط 16% من الرجال، مقارنة بـ30% في وظائف الدرجات 15-10 (من كاتبة إلى أمينة مخزن) مما يعد مفارقة كبيرة[119].

ولا يزال أداء النساء يقلُّ عن أداء الرجال من ناحية درجة ونوعية الوظيفة في القطاع العام للخرطوم الكبرى. فبالمقارنة مع الرجال نجد أن نسبتهن هي 23.9% في الوظائف التقنية، 14% في الإدارة، 36.7% في الكتبة، 1.9% في المبيعات، 15% في الخدمات، 2.8% في الزراعة، 1.6% في النسيج (مصانع)، و1.2% في الإنتاج، والجملة هي 13%[120].

وإذا نظرنا لوظائف التمريض، والكتبة، والخدمات، والتجارة الصغيرة، حيث الوجود الأكثر للنساء، فمن الواضح أنها ليست أعمالاً مربحة، وكثيراً ما تكون ظروف العمل فيها سيئة وبائسة. وقد تعرّضت (أحمد وأخريات) لمشاكل الممرضات، فقلن: «أصبحت كثير من النساء يتجنَّبن العمل في التمريض لضعف عائده، وسوء أوضاع العمل فيه، هذا بالإضافة إلى الوصمة الاجتماعية السلبية المرتبطة بالمهنة»[121].

وهن يقلن الكلام عينه عن الأنشطة الخدمية. وتجد الأعمال غير المرخَّص بها وغير المنظَّمة مثل التجارة الصغيرة، إقبالاً شديداً من نساء الحضر، خاصة المهاجرات.

الجدول (4.5) الأنشطة الاقتصادية للنساء في الخرطوم الكبرى (تمثل النساء 12% من مجمل القوة العاملة)

الفئة الوظيفية	النسبة المئوية للنساء في الفئة
المهنيات	20
الكتبة	17
المبيعات	23
الخدمات	15
مزارعات / صائدات أسماك	0
الإنتاج	4
غير محددات بصورة كافية	40

ملحوظة: بتصرُّف من صالح (النساء في التجارة)، 7.

ولا يقتصر الأمر على أن التاجرة مستثناة من التمييز المهني فحسب، بل إن ساعات وظروف عملها تتسم بالمرونة أيضاً. وتقدم (أحمد وأخريات) نموذجاً لموقف إلقاء اللوم على الضحية الذي يتبناه المراقبون الليبراليون — إلى معتدلون، خاصة عندما يتعلَّق الأمر بامرأة ريفية لم تزُرْ مدرسة رسمية من قبل:

«يفتح غياب المرافق الخدمية مثل مراكز الأطعمة والمشروبات في الأجزاء شديد الازدحام للمدن، المجال أمام النساء غير العاملات وغير المتعلمات للمشاركة في قوة العمل. وتدخل النساء المهاجرات من المناطق الريفية مثل هذه الأعمال ليوفِّرن منها دخلاً يعشن منه في المراكز الحضرية. وتنعكس آثار هذه الأنشطة في الأعداد الكبيرة من الأسر المهاجرة التي استقرَّت في المناطق العشوائية في أطراف المدن. إن الناتج النهائي هو تحميل البنى التحتية للمراكز الحضرية عبئاً فوق طاقتها، بما في ذلك ندرة السلع الاستهلاكية وتدهور مماثل في جوانب أخرى ذات صلة كالخدمات الصحية والنقل...الخ»[122].

وفي خاتمة، أطروحتها، التي أعيد صياغتها هنا، تلخِّص سامية النقر أوضاع النساء

العاملات في الخرطوم الكبرى، فتقول:

«ظلت مشاركة النساء في النشاطات غير الزراعية في الخرطوم الكبرى، في تزايد مستمر منذ الاستقلال، وشغلت النساء وظائف غير تقليدية، لم يكن يشغلْنها من قبل. مع ذلك لا تزال هناك قيود قاسية واقعة عليهن، كما أن مشاركتهن تقلّ كثيراً عن الرجال. فلا يزلن متمركزات في الوظائف التقليدية المحددة بالنوع الاجتماعي«الجندر» وذات الأجور الضعيفة (سكرتيرات، ممرضات، طبيبات وما شابهها)، وقلّ ما يوجدن في مجالات مثل الهندسة والتكنولوجيا. ولذلك يتركّز وجود النساء في الوظائف غير الماهرة وتقلُّ أعدادهن كلما تطلَّبت الوظيفة مهارات أكثر. ويقل تمثيل النساء بشكل واضح في الوظائف العليا في الحكومة والصناعة، والمهنِ الأخرى. أما إذا كن مستقلات بأعمال تخصهن، فتكون في الغالب، أعمالاً تجارية ثانوية برأسمال صغير، كما تبيع النساء الخمور والجنس والخدمات الشخصية الأخرى. وقد تُركت، هذه الأعمال التي تخدم الرجال وتعتبر مشينة في الغالب، تُركت تاريخياً للنساء وأصبحت بذلك أعمالاً محدَّدة بالنوع الاجتماعي«الجندر»»[123].

وفي الوقت الذي تقترح فيه دراستي الأولية أن كثيراً من النساء الحضريات يعملن من أجل تحقيق ذواتهن (بما في ذلك الشعور بالحرية)، وليس بدافع الحاجة المادية، تذهب سامية النقر، التي كان بحثها الميداني أكثر تركيزاً، إلى أن النساء يعملن أساساً لمساعدة أسرهن، وأنه برغم أن بعضِ نساء الطبقات المتوسطة والعليا يعملن لأن أوضاعهن الاقتصادية تؤمِّن لهن فرصاً للتخصص في مهن مرموقة، فإن قليلات هن اللائي يعملن لإرضاء الذات، وتستطرد في إصرار:

«عمل المرأة ليس بالضرورة مؤشر لتغيُّر في الأيديولوجيات [هكذا] وفي مواقف الأسرة أو الأقرباء. الأقربِ أنه استجابة للتكاليف والفرص المتغيِّرة في جانب الأسرة، بلا تغيير فيما يتعلّق بالتصورات النمطية حول النساء. لهذا فإن القرار الذي تتخذه المرأة فيما يتعلَّق بالعمل، والتعليم، ونوعية العمل الذي تمارسه يتأثَّر بشدة بالأوضاع التي تعيشها أسرة المرأة» [470].

إضافة إلى ذلك فإن الآفاق المتاحة للنساء محدودة جداً نسبة للمواقف والسلوكيات

المحافظة التي تسيطر على الأسرة. تقول النقر إنه في حالة حدوث أزمة أو تعارض في الزمن فإن وظيفة الزوج دائماً لها الأولوية، وإن المرأة تقع عليها مسؤوليات ثقيلة في رعاية وخدمة الأقارب. كذلك تتأثَّر طاقات النساء، بصورة حادة، باضطرارهن لأداء معظم المهام المنزلية حتى عندما تكون لهن وظيفة بأجر خارج المنزل[471].

ومع أن استنتاجات بدري تحمل بعض التشابه مع ما توصلت إليه النقر، إلا أن نقاطها تتفق بقدر أكبر مع النتائج التي توصَّلتُ إليها عام 1981م. فعلى سبيل المثال تستنتج بدري أن تحقيق الذات عنصر مهم: «فالنساء ملتزمات لدرجة عالية بوظائفهن، وذكرت غالبيتهن بأنهن سوف يخترن مسيرتهن المهنية إذا تعارضت مع المطالب الاجتماعية»[124]. إلا أن أطروحة بدري تختلف عن أطروحتي فيما يتعلّق بمدى حاجة النساء للدخل الذي يحصلن عليه، فتقول بدري: «حوالي 75% من النساء قلن إن دخولهن مسألة حيوية للرفاه الاقتصادي لأسرهن»[125].

وإذا رجعنا لمشكلة تحمُّل النساء لكل الأعباء المتعلقة بالعمل المنزلي، نجد أن أصحاب العمل ينظرون للمرأة العاملة على أنها أقل قيمة، وغالباً ما يشيرون إلى أنهم فقدوا ساعات عمل كثيرة بسبب المسؤوليات المنزلية للنساء[126]. وتعلّق عبد القادر على المعاناة الذهنية والجسدية التي تتعرض لها النساء بسبب التمييز ضد النساء، على أنها «نتيجة لتوقعات اليوم المضاعف»، وتذهب إلى أن الإنتاجية المتدنية للنساء والغياب المتكرر هي نتيجة لعدم وجود تقنية منزلية حديثة[127].

كذلك ترى النقر، وهي واحدة من الأصوات النسوية التقدمية في دراسات المرأة السودانية، متناولة قضية فرص العمالة الإضافية المصاحبة للرأسمالية: «إن التوسُّع الرأسمالي هو أيضاً محدِّد للنساء. من ذلك، على سبيل المثال، أن النساء يواجهن العطالة أكثر من الرجال. إضافة إلى ذلك، وكما رأينا من قبل، يتم قمع النساء في وظائف معينة، غالباً ما تكون بائسة ومكرورة، أو تشكل عبئاً كبيراً جسدياً ونفسياً، كما أن تدني الأجور هو جزء من الظروف السلبية لهذه الوظائف»[128]. وقد لخَّصت (أحمد وأخريات) القسم الخاص بالعمالة الحضرية كما يلي:

«يتركَّز وجود النساء في المناطق الحضرية في الوظائف محدودة العائد، باستثناء قليل من المنتميات إلى النخبة المتعلمة. وتواجِه النساء صعوبات في الترحيل،

والترقي، ويعانين من ظروف عمل سيئة خصوصاً في مجال الصناعة. كذلك يجدن صعوبات في التنسيق بين أدوارهـن في المنزل وخارجه، خصوصاً في غياب قطاع الخدمات الداعمة، مثل رياض الأطفال، ودور الحضانة والخدمات العامة الأخرى. وتضطر كثير من النساء إلى التراجع لأدوارهن المنزلية التقليدية كزوجات وأمهات، نسبة لأن قطاع الخدمات العامة لا يوفِّر لهن الخدمات الكافية التي يحتجنها»[129].

من المؤكَّد أن هذه المواقف التي أوردناها أعلاه والتي تتبنّاها أكاديميات وموظفات حكوميات، لا تدعم الفكرة القائلة بأن النساء اللائي يعملن بأجر متحرِّرات. مع ذلك كانت النساء السودانيات، بحلول عام 1965م متقدمات، في وضعهن القانوني والسياسي، على كثير من نساء العالم، بما في ذلك الولايات المتحدة. وهو ما يأخذنا إلى السؤال حول مستوى المساواة والتحرُّر الذي يمكن أن يتحقَّق من خلال القانون. في القسم التالي سأناقش القانون والسياسة، آخر المتغيرات المختارة للقسمين اللذين يتناولان ظروف حياة النساء.

ظروف حياة النساء ـ منظور سوداني حول الأوضاع القانونية والسياسية ـ وتعليق

كُتب الكثير عن النظام القانوني التعدُّدي السوداني –العرفي، والمدني (المستند على القانون العام البريطاني)، والشريعة–، وليس من أغراض هذا الكتاب وصف هذه التعددية أو تحليلها، إنما ينصب اهتمامي على تطوُّر هيمنة القانون الإسلامي في علاقته بالنساء.

ففي أعقاب سيطرة البريطانيين على السودان بدأت تعمل مجموعتان من المحاكم؛ المحاكم العلمانية لكلِّ القضايا المدنية وللأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين الذين يوافقون عليها، والمحاكم الشرعية، التي كانت، من غير جدال، تالية للمحاكم العلمانية. لكن بعد الاستقلال في 1956م ومع تنامي التوجُّه نحو أسلمة النظام القانوني، بدأ الوضع يتغيَّر، فعُدل الدستور في آخر الأمر، وتمت إجازة قانون المحاكم الشرعية لعام 1967م. وتعتبر دينا شيخ الدين عثمان أن إجازة هذا القانون شكَّلت فصل النهاية في تبعية المحاكم الشرعية[130].

وبحلول السبعينيات، بحسب شيخ الدين، كان هناك توجُّه متزايد لأسلمة النظام

القانوني. واكتسبت تحركات نميري باتجاه المحافظة زخماً إضافياً بعد الانقلاب اليساري المجهض في عام 1971م، وانعكس ذلك في النظام القانوني. على سبيل المثال دمج قانون السلطة القضائية لعام 1972م المحاكم الدينية (علمانية) والشرعية، وأعاد قانون تنظيم القوانين لعام 1973م سيادة القانون العام المبني على العرف والتقاليد، مفسحاً الطريق لهيمنة الأعراف المحلية والمثل الدينية، وحددت المادة 9 من الدستور الدائم لعام 1973م القانون الإسلامي والعرف على أنهما مصدرا التشريع الرئيسين.

وفي 1983م وبعد أن أبعد نميري أو قمع معظم معارضيه، وفي خطوة جريئة للتشبث بالسلطة، أعلن فجأة عن تغييرات كبرى تفرض على النظام القانوني التواؤم مع الشريعة، ففرض قانون مصادر الأحكام القضائية لعام 1983م (على المحاكم أن تتخذ قراراتها وفقاً للقرآن والسنة، أو مبادئ الاجتهاد [الفهم القانوني لهذه المصادر المقدسة])، كذلك طبق قانون الإثبات لعام 1983م، وهو قانون يطبِّق قواعد محافظة للإثبات على النساء وغير المسلمين. على سبيل المثال، تُطلب شهادة امرأتين لمعادلة شهادة رجل واحد، وتبع ذلك القانون المدني المؤسلم 1984م[131].

لقد تلقَّت النساء رسائل متناقضة. فقد حصلن على حقوقهن الانتخابية في 1965م، خلال الفاصل اليساري القصير بعد سقوط النظام العسكري لعبود، وحصلن على الأجر المتساوي للعمل المتساوي في 1968م، وفي عام 1975م حصلن على الحقوق المعاشية. كذلك منحتهن لوائح الخدمة المدنية فوائد خاصة كإجازات الأمومة، زيادة على ذلك، نصَّ ذات الدستور الدائم لعام 1973م، والذي فتح المجال لسودان أكثر أسلمة، على مساواة النساء في عدد من المجالات. وتذكر شيخ الدين بأن الجزء الثالث من الدستور، الذي يتناول حقوق وواجبات الإنسان، لا يوجد فيه تفريق على أساس النوع الاجتماعي«الجندر» (أي أنه لا يستثني النساء)[132]. وتنصُّ المادة 38 منه على: «يتساوى السودانيون في الحقوق والواجبات بغضِّ النظر عن الأصل، أو العرق، أو المنشأ، أو الجنس، أو اللغة أو الدين»[133]. أما المادة 56 فهي فقرة قانونية مناهضة للتمييز في قوة العمل تغطي النوع الاجتماعي«الجندر»، ومن ثمَ أعطيت النساء الحق في التعليم المتساوي، وتولي المناصب العامة، وحرية إقامة الروابط والاتحادات، وحرية التعبير والتنقل. وتضيف شيخ الدين أن المادة 55 تذهب إلى حدِّ ضمان الدولة حماية خاصة للنساء والأطفال[126].

كتبت شيخ الدين تقريرها هذا في منتصف الثمانينيات، حينما لم يكن هناك شكٌّ في أذهان معظم المعتدلين والليبراليين من أن قواعد القانون المدني والجنائي، وقوانين الإجراءات والإثبات تميز ضد النساء. على الرغم من ذلك تتفق معظم المصادر السودانية المعتدلة – إلى الليبرالية – أنه كان للنساء -قبل أن يعطِّل النظامُ العسكريُّ للإسلاميين في 1989م معظمَ القوانين المدنية والدستور الانتقالي لعام 1985م- عدد من الحقوق والحمايات القانونية. وتلخِّص (أحمد وأخريات) هذه القضية فيقلن:

«تتمتّع النساء بأوضاع متساوية مع الرجال في قوانين العمل، والحقوق السياسية، وحق التعليم والحقوق المدنية... أما القوانين الدينية والعرفية فنجد أن بعضها يحمي النساء وبعضها الآخر لا يفعل»[134].

وفيما يلي قائمة جزئية بحسب (أحمد وأخريات) لقوانين العمل والأحوال الشخصية، أو أجزاء منها، أجيزت في السبعينيات والثمانينيات –أي قبل انقلاب 1989م– وكان لها تأثير على بعض أوضاع العمل والأوضاع الشخصية:

1. المساواة في التعيين والترقية في الخدمة المدنية تقوم على الجدارة والأهلية (المادة 16، الجزء 6، قانون الخدمة المدنية 1973م).
2. المساواة في الأجر المتساوي (المادة 9 من قانون الخدمة المدنية، 1973م).
3. المساواة في مكافآت وحوافز ما بعد الخدمة (المادة 80 من قانون الضمان الاجتماعي لسنة 1974م).
4. المساواة في التدريب (المادة 6، قانون التدريب الوطني لسنة 1976م).
5. المساواة في الإجازات السنوية والتعليمية (الدستور الانتقالي، المادة 31، 17، و12).
6. الحق في إجازة أمومة لمدة 8 أسابيع (المادة 1–25 من قانون علاقات العمل الفردي 1981م).
7. الحق في إجازة حداد بعد وفاة الزوج لمدة 6 أسابيع (المادة 1–94 لوائح الخدمة العامة، 1975م).
8. الحق في مغادرة مكان العمل لساعة على الأقل للرضاعة (المادة 30، لوائح الخدمة العامة).
9. الحق في طلب إجازة بدون مرتب لمدة 4 سنوات لمصاحبة الزوج لأغراض التعليم

أو العمل (مادة 84، لوائح الخدمة 1975م).

10. الحق في طلب إجازة بدون مرتب لمدة سنة واحدة بغرض الوضوع (لوائح الخدمة العامة، 1975م).

11. «لا يسمح للمرأة بالعمل بين الساعة العاشرة مساءً والسادسة صباحاً، باستثناء اللاتي يعملن في الخدمات الصحية الإدارية أو المهنية أو التقنية». (قانون السلامة الصناعية لعام 1976م).

12. لا تُوظَّف المرأة بطريقة تهدد صحتها (قانون السلامة الصناعية لعام 1976م).

13. سن الإحالة للمعاش للنساء 55 وللرجال 60 (قانون الضمان الاجتماعي لسنة 1974م)[135].

ولا تغفل أحمد وأخريات، وهن بالتأكيد لسن من المثاليات، التنبيه للمفارقة بين القانون والممارسة. ويشرن إلى حالة حدثت في 1987م، حينما كانت 500 من 900 مرشح لمناصب في القضائية نساء مؤهلات، ولكن لم تظهر من هؤلاء إلا 12 امرأة في القائمة المختصرة المكوَّنة من اثنين وأربعين مرشحاً، وقد أقرت لجنة الاختيار للخدمة العامة، في ردِّها على الاتهامات التي وُجِّهت لها، بهذا التمييز، وذكرت أنه يستند على رفض النساء للعمل في «المناطق النائية» — إحدى المتطلبات المضمنة في السياسات على كل خريج[36].

كذلك تلفت (أحمد وأخريات)، ومصادر أخرى الانتباه إلى المفارقة بين حمايات وحقوق النساء في قوانين الأحوال الشخصية الشرعية والأعراف الذكورية للمجتمع. على سبيل المثال: «للبنت الحق في الموافقة على الزوج المكافئ، ويمكنها الزواج عبر المحكمة إذا رفض ولي أمرها الموافقة على الزواج. غير أن لجوء البنت للمحكمة يُعتبر عيباً»[136]. ولكن الآن مع عملية الأسلمة الجارية وإجازة القوانين الإسلامية لعام 1991م يمكن أن يكون الأساس القانوني للتغيير قد مسح تماماً[137].

خاتمة

بات الوضع المعاصر للنساء السودانيات معقَّداً، ولحد ما متناقضاً ودينامياً، إذ تتغيَّر أوضاعهن القانونية والسياسية، وأنا أكتب هذه الأسطر. وتبدو الأوضاع الحياتية للنساء في معظم جوانبها جيدة على الورق. أما عند الممارسة فلا تجد كثير من هذه

القوانين طريقها للتطبيق، على العكس، فهي، بصورة عامة، تالية لما يعرف عادة، وإن لم يكن دائماً، بالعرف الذكوري.

ولا يعني هذا أن النساء متلقّيات سلبيات لقمع الأعراف و/أو لم يتحركن ضد التقاليد التي رأين أنها تعمل ضد رفاههن وسعادتهن. على العكس، فكثير من المنظمات خاطبت قضايا مهمة للنساء منذ الأربعينيات. وعلى الرغم من أننا ربما لا نستطيع الحديث عن (حركة نسائية) موحَّدة، إلا أننا يمكن أن نشير إلى نشاط سياسي مقدر للنساء، وللرجال نيابة عن النساء.

في الفصل القادم سأحلِّل علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» للحزب الشيوعي السوداني، ومنسوبه الاتحاد النسائي السوداني، في إطار منشطيتهما نيابة عن النساء، وفي الفصل السادس علاقات النوع الاجتماعي«الجندر» والمنشطية في إطار الجبهة الإسلامية القومية.

ولكننا في التحليل الأخير قد نرغب في إثارة السؤال الحرج حول ما إذا كانت حيوات النساء اليومية، قد تأثَّرت يوماً تأثُّراً واضحاً بالنسوية الحزبية والمسنودة من الدولة، وما إذا كان للمنظمات السياسية للنساء أنفسهن أيُّ أثر شخصي عليهن. هذا، لأن عدداً من النساء سألنني في 1988م، سؤالاً لم ينتظرن جواباً له: «ماذا فعلت لنا هذه الأحزاب؟». تحدِّثني خبرتي من حياتي في الخرطوم أن النساء، قد اعتمدن، خصوصاً في أوقات الأزمات، على أنفسهن، وأسرهن، وجيرانهن وعلى مجتمعاتهن المحلية في إحداث تغييرات ملموسة، أو حتى -فيما هو أبسط من ذلك- في معركة التماسُك والبقاء في حيواتهن اليومية[138].

هوامش الفصل الرابع

1. بالطبع تأثر الديموغرافيون ودارسو العلوم الاجتماعية الآخرون من السودانيين ببناءات خارجية.

2. لا أحاول تعريف مصطلح «أصيل»، أما السودانيون فيستعملون الكلمة للإشارة للثقافة التي تنبع من «الإسلام الحقيقي». ولقد تعلمت مع الأيام أن «الإسلام الحقيقي» هو اختراع ثقافي، إنه الرجوع إلى شيء (كما هو مضمن في مصطلح «الأصولية»، وكما يدل عليه مصطلح السلفية،]أنظر الفصلين السادس والسابع[).

3. ضيوف مقابلاتي في كل من الحزب الشيوعي السوداني والجبهة الإسلامية القومية استعملوا هذا التعبير للإشارة للظار (أنظر الفصل الأول الهامش 9)، في الواقع هناك استهداف دائم للظار وحده. عندما سألت عن «العادات الضارة» الأخرى، لم يضف من سألت إلا نادراً، «ختان الإناث» واعتقادي هو أن كثيرين لا يريدون أن يضيفوا العادات المتعلقة بحمل الأطفال.

4. «سوداني حقيقي» هو مصطلحي المترجم الموازي للتعبير الشائع «سوداني أصيل» المذكور أعلاه. هؤلاء هم، فيما عد استثناءات قليلة، من يعرفون أنفسهم ذاتياً بعرب الوسط النيلي، الذين ليسو «مصريين» ولا «مشرقيين» أو «إغريق» أو «غيرهم».

5. هذا اسم مقصود، تسبب في أن يخلط الكثيرون بين الاتحاد النسائي المنسوب للحزب الشيوعي السوداني، والاتحاد الاشتراكي السوداني.

6. تشتمل النصوص الخاصة بحقوق وواجبات النوع الاجتماعي«الجندر»، في القانون الإسلامي على توجيهات مفصلة للمسلمين فيما يتعلق بالزواج والطلاق، والنفقة، وحضانة الأطفال، تحويل الثروة والممتلكات، وغيرها من قضايا الحياة اليومية للناس، أنظر:

Carolyn Fluehr-Lobban, Islamic Law and Society in the Sudan (London: Frank Cass, 1.987).

7. بعض المؤشرات الممكنة لتقييم «وضع النساء»: ومشاركتهن في سوق العمل ومستويات الوظائف، هي: مشاركتهن في مؤسسات التعليم والحياة العامة، الحقوق القانونية/السياسية والمؤشر الجديد للتنمية البشرية (HDI) الذي يقيس التعليم، والصحة، والقوة الشرائية. في عام 1983 قدم برنامج الأمم المتحدة الإنمائي مؤشر منفصل للإناث، وذلك في تقرير التنمية البشرية (لوس أنجلس تايمز «التقرير العالمي، الجزء 29، يونيو 1993[).

Tinker, ed., Persistent Inequalities: Women and World Development]New York: Oxford University Press, 19901)

وهناك عدد من المقالات في عمل حديث عن النساء والتنمية: تتناول المؤشرات المختلفة.

8. Nahid Toubia, Female Genital Mutilation: A Call for Global Action (New York: Women, Ink., 1\993)I 25.

9. انتقل هنا للفعل الماضي لأن نظام الحكم الحالي بصدد قمع أو إلغاء هذه الحقوق.

10. See Elizabeth Fernea's documentary, A Veiled Revolution (New York: First Run/Icarus Film, 1982).

11. Sondra Hale, «The Politics of Gender in the Middle East,» in Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching, ed. Sandra Morgen (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1989), 246-67.

أنظر أيضاً حججي عن «ارتداء النقاب» والتوب في الفصل الثاني.

12. Nahid Toubia, ed. with Aniira Bahyeldin, Nadia Hijab, and Heba Abdel Latif, Arab Women: A Profile of Diversity and Change (Cairo: Population Council, 1994).

13. Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question (New York: Routledge, 1994).

14. لتحليل مفيد عن الأزمة السودانية أنظر:

Tony Barnett, «Introduction: The Sudanese Crisis and the Future,» in Sudan: State, Capital, and Transformation, ed. Tony Barnett and Abbas Abdelkarim (London: Croom Helm, 1988), 1-17; and Norman O'Neill and Jay O'Brien, eds., Economy and Class in Sudan (Avebury, London: Gower Publishing Company, 1988),

خاصة المقدمة والفصل الأول.

15. هناك بعض التماثل التاريخي بين التراتبية النوعية والبنية الطبقية للسودان ومصر. وأنا مدينة في العديد من الأفكار التالية لـ:

Judith Gran, «Impact of the World Market on Egyptian Women,» MER1P Reports no. 58 (1977): 3-7; and Judith Tucker, Women in Nineteenth-Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

16. B.C. Sanyal, L. Yaici, and 1. Mallasi, From College to Work: The Case of the Sudan (Paris: UNESCO, International Institute of Educational Planning, 1987), 8. A table follows the quote. See also Mohamed el-Awad Galaleldin, Some Aspects of Sudanese Migration to the Oil-Producing Arab Countries During the 1970's (Khartoum: Development Studies and Research Centre, University of Khartoum, 1985), 1-52.

17. Nur el-Tayib Abdel Gadir, el-Amilafi el-Sudan (The Working Woman in Sudan) (Khartoum: Department of Labour and Social Security, Division of Research, Information, and Media, 1984); and Samia el-Nagar, «Patterns of Women Participation in the Labour Force in Khartoum» (Ph.D. diss., University of Khartoum, 1985).

هذه الباحثة الأخيرة هي واحدة من المصادر القليلة الموسوعية في موضوع النساء وقوة العمل الحضرية. فقد وزعت 650 استبياناً للنساء العاملات، وأجرت مقابلات عميقة مع 80 منهن، و180 مقابلة أخرى مع عاملات مستقلات في الخرطوم (13 - 14). هذه المعلومات تستند أيضاً إلى مقابلات أجريتها 1988 مع عفاف عبد الماجد أبو حسبو، مديرة البرامج بصندوق الأمم المتحدة الإنمائي، وناهد طوبيا، طبية، وفوزية حمور، أستاذة الدراسات النسائية والراصدة لمصادر الدراسات بمعهد الدراسات التنموية والبحوث، بجامعة الخرطوم.

18. أكدت هذا الموقف عدد من المصادر السودانية (مثل زينب البكري والواثق كمير في ورقة «المرأة وسياسات التنمية في السودان — نظرة نقدية» ورقة رقم 46، مقدمة للمؤتمر الثاني لـOSSREA، نيروبي، 31-28 يوليو 1986[])، واحد من الخيارات الثلاثة المحدودة المتاحة أمام المرأة هي مترتبات النزوح إلى المناطق الحضرية «حيث لجأت النساء، في الغالب الأعم، للتسول والبغاء]الخياران الآخران[» (16).

19. Toubia et al., Arab Women, 31

20. ماجدة السنوسي ونفيسة أحمد الأمين:

«Sudan,» in Women and Politics Worldwide, ed. Barbara Nelson and Najma Chowdhury (New Haven: Yale University Press, 1994), 674, box.

21. معدل الولادة هو 45 لكل 1.000 وفيات الأمهات 660 لكل 100.000 ولادة حية، وفيات الأطفال: 107 لكل 1.000 ولادة حية، ومعدل وفيات الأطفال تحت سن الخامسة هو 181 لكل 1.000 ولادة حية. مأخوذ من السنوسي والأمين «السودان» 674، إطار.

22. بغض النظر عن «التراجع الضئيل جداً» في الخفاض، فإن 90 % من اللائي يخضعن لنوع من جراحة الأعضاء التناسلية خضعن للخفاض طوبيا وأخريات «النساء العربيات»، 27.

23. نفس المصدر، يوضح نفس المصدر أنه على الرغم من أن السودان سنّ واحداً من أكثر القوانين صرامة ضد الإجهاض. إلا أن «كبار العلماء الإسلاميين في السودان، بما في ذلك مفتي الديار السودانية كان رأيهم في 1976، هو السماح بالإجهاض، رغم كراهته، من أجل الحفاظ على صحة ورفاه الأمهات (هكذا)، بشرط أن يكون الحمل لأقل من 4 أشهر. (54).

24. Nadia Hijab, Women and Work, A Special MERIP Publication on women in the Middle East, MERIP Middle East Report no. 3 (1994): 7, table 3.

25. السنوسي والأمين

«Sudan,» 674, box.

26. Toubia et al., Arab Women, 56.

27. «حق النساء في التصويت والترشيح في الانتخابات مضمون قانوناً، ولكن من الممكن إبطال هذا الحق بقوانين أخرى تلزم النساء بالحصول على إذن من أزواجهن أو أولياء أمورهن للمشاركة في الأنشطة السياسية. فإذا لم يعطي الوصي الإذن أو أعطاه ثم سحبه في وقت لاحق، فإن ذلك يترك المرأة في وضع غاية في السوء «ناهد طوبيا وأخريات» النساء العربيات، 51.

28. السنوسي والأمين «السودان» 674، إطار.

29. طوبيا وأخريات، النساء السودانيات، 56: بحسب طوبيا وأخريات فإن 41 % تقريباً من النساء تحت سن العشرين متزوجات (25).

30. ماجدة السنوسي ونفيسة أحمد الأمين:

أن لا أتبنى الموقف القائل بأن تعدد الزوجات يؤثر تلقائياً بصورة سالبة على مجمل وضع المرأة، ولكن هناك أثر سالب محتمل فيما يتعلق بالوضع القانوني، من منطلق أن تعدد الزوجات مسموح به دون قيود في السودان، ولا يحظره القانون، ولا يشترط كما هو الحال في بعض بلدان الشرق الأوسط الأخرى، أن يتم أمام المحاكم (طوبيا وأخريات «النساء العربيات»، 57).

31. طوبيا وأخريات «النساء العربيات»، 57.

32. نفس المصدر، 54. أنظر أيضاً أسماء محمد عبد الحليم.

«Claiming Our Bodies and Our Rights: Exploring Female Circumcision as an Act of Violence,» in Freedom from Violence: Women's Strategies Around the World, ed. Margaret Schuler (New York: United Nations Development Fund for Women, 1992), 141-56.

33. طوبيا وأخريات، النساء العربيات، 38.

34. أخذت حجاب أرقامها من مسح أجراه صندوق الأمم المتحدة الإنمائي عام 1989. عن دور النساء في التنمية.

35. Ramla Khalidi and Judith Tucker, Women's Rights.in the Arab World, A Spe. cial MERIP Publication no. 1 (1994): 4-5, table 3.

تستخدم المؤلفتان تقرير للأمم المتحدة صدر 1995، الأرقام هنا أعلى بقليل من أرقام

حجاب (مصدر سابق).

36. طوبيا وأخريات «النساء العربيات»، 39.

37. نفس المصدر، 41.

38. السنوسي والأمين، «السودان» 674، إطار.

39. المجموعة الأولى من الأرقام مأخوذة من السنوسي والأمين، نفس المصدر. والرقم 29 % مأخوذ من حجاب «المرأة والعمل، 2 ، جدول 1، تستخدم حجاب تقرير التنمية البشرية لصندوق الأمم المتحدة الإنمائي (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993). قُدر عدد السكان في 1991 بـ 25.9 مليون، والقوة العاملة بـ 35 % من عدد السكان.

40. طوبيا وأخريات، «النساء العربيات»، 47.

41. Sondra Hale, «Private' and 'Public' Labour: The Sudanese Woman Worker in the 1980's -A Pilot Study,» The Ahfad Journal: Women and Change 2, no. 2 (1985): 36-40.

42. على سبيل المثال:

Karen Sacks, «A Two-Way Street: Gendering International Studies and Internationalizing Women's Studies,» working paper no. 24, Southwest Institute for Research on Women, Tucson, 1987.

43. توضح النقر أنه «فيما يتعلق بتقسيم العمل المنزلي، فليس للتوظيف من أثر على النساء، لأنهن يظللن مسئولات عن كل العمل المنزلي» أنماط النساء، 467.

44. Friedrich Engels, The Origin of the Family, Private Property and the State (New York: International, 1972); Sheila Rowbotham, Lynne Segal, and Hilary Wainwright, Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism (London: Merlin Press, 1979).

45. International Labour Organisation, United Nations High Commissioner for Refugees, Labour Markets in the Sudan (Geneva: International Labour Office, 1984),2.

46. استخدمت منظمة العمل الدولية البيانات التي أسقطها الإحصاء السوداني عام 1976. على عام 1973.

47. هناك العديد من المصادر التي أوردت هذه النقطة، أنظر:

David Roden, «Regional Inequality and Rebellion in the Sudan,» Geographical Review 64, no. 2 (1974): 498-516.

48. Dorothy Remy, «Underdevelopment and the Experience of Women: A Nige-

rian Case Study,» in Toward an Anthropology of Women, ed. Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), 370.

49. أنظر النقر «أنماط النساء»، 469.

50. على كل حال تقيد حاجة الرجال لاستخدام الزواج في إبرام تحالفات سياسية واقتصادية قرارات النساء حول اختيار شريك حياتهن.

51. «أنماط النساء» 67-466، الخطوط المائلة من عندي.

52. أنظر، كمثال:

Tinker, Persistent Inequalities.

53. السنوسي والأمين «الحركة النسائية»، 683، مستشهدات بأرقام مجلس النازحين.

54. قدمت السنوسي والأمين (نفس المصدر 683 - 85) وضعاً قوياً لحالات دراسة للنساء النازحات.

55. Diana Baxter, «Introduction-Women and Environment: A Downward Spiral,» in Women and the Environment in the Sudan, ed. Diana Baxter (Environmental Research Paper Series No. 2, Institute of Environmental Studies, University of Khartoum, Khartoum, 1981), 1.

56. تيسير محمد علي:

«Towards the Political Economy of Agricultural Development in the Sudan 1956-1964» (Ph.D. diss., University of Toronto, 1983), 9-10.

57. Amna Farah, «Enhancing Women's Participation in Agriculture and Rural Development» (paper presented at the Conference on the Contributions of Women to Development, Development Studies and Research Centre, University of Khartoum, Khartoum, 11-14 April 1984), II.

58. أنظر فاطمة بابكر محمود:

The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development? (London: Zed; Khartoum: Khartoum University Press, 1984),

لخلفية حول هذه العمليات السياسية – الاقتصادية، أنظر

59. David Lee, «Space Levels of a Sudanese Villager,» The Professional Geographer, 29, no. 2 (1977): 160-65.

60. النقر «أنماط النساء»، 469.

61. نفس المصدر، 470.

62. حتى لو لم يكن التحقق الذاتي هو الدافع لدخول قوة العمل بالنسبة لضيفات مقابلاتي، فقد ذكرته كأحد أسباب البقاء فيها.

63. Sondra Hale, «The Wing of the Patriarch: Sudanese Women and Revolutionary Parties,» MERIP Middle East Report 16, no. 1 (1986): 25-30.

64. Marjorie Hall and Bakhita Amin Ismail, Sisters under the Sun: The Stony of Sudanese Women (London: Longman, 1981), e.g., 34.

65. كان الاتحاد النسائي كثيراً ما ينظم، في الأوقات التي كان فيها قانونياً ومسموحاً به من قبل الدولة، تعاونيات للنساء، وهو ما ظل يفعله حتى وهو محظور، لكن في الفترة التي نتحدث عنها الآن أصبح اتحاد نساء السودان هو الذي ينظم مثل هذه الأنشطة تحت إشراف الدولة.

66. فهيمة زاهر الساداتي:

«Women and Their Environment: An Overview,» in Baxter, Women and the Environment, 18. Italics mine.

67. نفس المصدر.

68. أنظر مثلاً آمنة الصادق بدري، مريم خلف الله شابو، الهام النجومي، مروة أحمد العبيد، وماجدة مصطفى حسن في:

«Income Generating Projects for Women,» in Baxter, Women and the Environment, 30-35.

69. يعقوب عبد الله محمد

«An Overview of the Water Situation in the Sudan,» in Baxter, Women and the Environment, 48.

70. Samia el-Azharia Jahn, «Traditional Methods of Water Purification of Sudanese Women,» in Baxter, Women and the Environment, 56.

71. Kamil Ibrahim Hassan, «Women's Contribution to the Economy,» in Baxter, Women and the Environment, 110. Italics mine.

72. عائشة مصطفى:

«Women and Water in Western Kordofan,» in Baxter, Women and the Environment, 69. Italics mine. See also Mustafa's «Role of Women in the Traditional Food Systems of Drought-Affected Environments: A Study of Kordofan Region-Sudan,» Research Report (Khartoum: Women in Development Programme, Development Studies and Research Centre, University of Khartoum,]1985-88?[).

هناك ورقة تقيم المقاربات المختلفة للتنمية، أنظر البكري وكمير:

«Women and Development Policies in Sudan.» The most comprehensive in-country study of women and agricultural development is Food and Agri culture Organization of the United Nations, National Conference on the Role of Women in Agriculture and Rural Development in the Sudan: Interim Report (Shambat, Khartoum North: College of Agricultural Studies, Khartoum Polytechnic and FAQ-Project GCP/SUD/030]FIN[, 18-22 January 1987).

73. Baxter, «Introduction-Women and Environment,»

كانت هذه الاستثمارات، في البداية، بريطانية وأوربية في الأساس، ثم متعددة الجنسيات بحلول السبعينات، وهي الآن عربية وإيرانية في الغالب.

74. أجرت سميرة أمين أحمد مسحاً على 440 أسرة وسط المهاجرين (السودانيين) الذين يعيشون بمدينة الرياض في السعودية. من جملة الحالات كانت تحصل 232 من الزوجات على دخول مستقلة مقدرة للأسرة. مع ذلك لم تسهم هذه المساهمات في معظم الأحوال في استقلال المرأة، خاصة في أوساط المهنيات والموظفات المكتبيات، بينما تمتعت بائعات الكسرة والمشتغلات بالبيع والتجارة الصغيرة بقدر أكبر من الاستقلال الاقتصادي.

75. International Labour Organisation, Growth, Employment and Equity: A Comprehensive Strategy for the Sudan (Geneva: International Labour Office, 1976).

76. Baxter, «Introduction-Women and Environment,» 6.

77. سميرة أمين أحمد، إنعام المهدي، بلقيس البدري، سامية النقر وآمنة بدري:

«Population Problems, Status of Women and Development» (paper presented at the Third National Population Conference, University of Khartoum, Khartoum, 10-14 October 1987), i-ui, 1-53. The quote is from page i.

78. في ظني أن أحمد وأخريات يشرن إلى ورقة البكري وكمير «المرأة وسياسات التنمية في السودان»، والتي ذكرت فيها المؤلفة والمؤلف أن «السياسات الجذرية الحقيقية تجاه النساء هي وحدها التي يمكن أن تحقق تغييرات جذرية في ميزان القوة الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع السوداني» (18). أو قد تكون إشارتهن إلى ورقة أخرى للمؤلفين:

«Aspects of Women's Political Participation in Sudan,» International Social Science Journal 35, no. 4 (1983): 605-23.

79. أحمد وأخريات «مشاكل السكان»6، الخطوط المائلة من عندي.

80. تقرر الفقرة السابقة «أنه من الواضح أن القوانين الدينية الإسلامية في الزواج، على سبيل المثال، حُرفت لتناسب حب الرجال للسيطرة، خاصة في الأمور المتعلقة بتعدد

الزوجات والطلاق. وقد أدى هذا التشويه إلى ظهور الانطباع بأن الإسلام يسمح للرجال بمعاملة النساء وفقاً لأهوائهم، وهو ليس صحيحاً»، نفس المصدر، 10-9 الخطوط المائلة من عندي.

81. الحجة السكانية معقدة، وأصبحت أكثر إرباكاً بسبب نقص وعدم مصداقية الإحصائيات بصورة عامة. بحسب التعداد السكاني، لمصلحة الإحصاء السودانية لعام 1983 (الخرطوم: حكومة السودان 1988)، بلغ تعداد سكان السودان 20.598.000 وعدد النساء 10.083.000 بينما تركز دراسة أحمد وأخريات على 3.390.688 امرأة في منطقة الشمال الأوسط والخرطوم.

82. أحمد وأخريات «مشاكل السكان»، 4.

83. نفس المصدر.

84. نفس المصدر، 5-4.

85. أنظر أيضاً عاطف صغيرون:

Women in Demographic Trends» (paper presented at the Workshop on Women's Studies in Sudan, National Council for Research and Sudan Family Planning Association, University of Khartoum, Khartoum, 7-9 February 1989), 10-14.

86. أحمد وأخريات «مشاكل السكان» 8. هناك مصدر أحدث مذكور في الفصل الثالث، لاحظ أن السنوسي والأمين («السودان» 674، إطار) يقلن أن معدل الولادة هو 45.

87. آمنة عبد الرحمن حسن، سكينة محمد الحسن، نوال أحمد آدم، عفاف علي رحيمان، شهوة الجزولي، محاسن خضر (السيد)، إحسان حسين، عائشة عبد الله، وإبراهيم أحمد عثمان: إستراتيجية المرأة لعام 2000، ورقة مقدمة للجامعة العربية في ديسمبر 1986 (الخرطوم، السودان، وزارة التنمية الاجتماعية والزكاة، قسم التنمية الاجتماعية، 1986). 8.

88. يستخدم صغيرون، «النساء في الاتجاهات السكانية»، 17 أرقاماً من الحكومة السودانية، ومكتب الإحصاء السكاني، ومصلحة الإحصاء، والتعداد السكاني الثاني والثالث، 1973 و1983 (الخرطوم، السودان، مصلحة الإحصاء 1979، و1987)، ومنظمة الصحة العالمية (1985) والمجلة الطبية العربية (1983).

89. أحمد وأخريات «مشاكل السكان» 9-8.

90. حسن وأخريات «إستراتيجية النساء»، 9.

91. أحمد وأخريات، «مشاكل السكان».

92. حسن وأخريات «إستراتيجية النساء»، 13.

93. نفس المصدر، 12-11.

94. أحمد وأخريات: «مشاكل السكان»، 12.

95. نفس المصدر.

96. البكري وكمير «المرأة السودانية وسياسات التنمية في السودان»17.

97. أحمد وأخريات «مشاكل السكان» 13 و 14، هي نماذج.

98. تظهر بيانات أخرى أن الفتيات يواصلن دراستهن في المدارس بمستويات قريبة من الأولاد، أنظر:

Nafisa Salman Bedri and Lee G. Burchinal, «EducationalAttainnient as an Indicator of the Status of Women in the Sudan,» The Ahfczd Journal 2, no. 1 (1985): 30-38.

في مسوحاتي الغير رسمية، أجاب الرجال، دائماً، بتأكد أكبر حول رغباتهم في التعليم العالي والوظائف المستقبلية.

99. Sanyal et al., From College to Work, 60.

100. استفادت أحمد وأخريات من تقارير مصلحة الإحصاء، 1962، ووزارة التعليم، 1964، والمجلس القومي للتعليم العالي، الخرطوم 1986، لإعداد تسعة جداول توضح الكثير جداً، «مشاكل السكان» 16 - 22.

101. في عام 1984 قامت وزارة التعليم بتقسيم المدارس إلى مرحلة أولية، ومتوسطة وثانوية، بما يشبه بصورة أو بأخرى السلم الأمريكي الشمالي الذي يقسم المدارس إلى ابتدائية، وعالي أصغر، وعالي. وتم تقسيم الثانوي العالي إلى أكاديمي وفني (مهني).

102. عبد القادر، المرأة العاملة، 15، جدول 6.

103. أنظر هامش 98 أعلاه.

104. آمنة الصادق بدري:

«Women in Management and Public Administration in Sudan» (paper presented at the Conference of Business and Administrative Sciences Education in the Sudan, School of Business and Administrative Sciences, University of Khartoum, Khartoum, 15-iS November 1987) STable 1.

105. عبد القادر، المرأة العاملة، 15، جدول رقم 7.

106. أحمد وأخريات «مشاكل السكان» تقول المؤلفات أن التعليم الرسمي مكبل بالمشاكل المتعلقة بغياب الأمن، وهجرة الرجال إلى الخارج، والتدهور البيئي، (23).

107. تُعادل هذه الامتحانات

The Scholastic Aptitude Tests (SATs)

في الولايات المتحدة.

108. عبد القادر، المرأة العاملة، 25، جدول 17.

109. نفس المصدر، 18، جدول 14.

110. النقر «أنماط النساء» 17-517، جداول 4 و 5، تستخدم إحصائيات أصدرتها وزارة

التعليم (1974) والمجلس القومي للتعليم العالي.

111 . Sanyal et al., From College to Work, 42-43, tables 10 and 11.

للسنوات الأخيرة تستخدم المؤلفات أرقاماً من المجلس القومي للتعليم العالي.

112. حسن وأخريات «إستراتيجية النساء»، 12.

113. بعض هذه الأفكار مأخوذة من بدري: «النساء في الإدارة»، 6، جدول 2.

114. علوية عثمان محمد صالح: «النساء في التجارة» (حالة السودان) ورقة مقدمة لورشة العمل حول:

The Conceptualization and Means of Measuring Female Labour Force Participation, Khartoum, March 1985), 6.

115. نفس المصدر، 7. تستخدم صالح مسح الدخل والمنصرفات الأسرية لمصلحة الإحصاء السودانية، 1978 – 80 (الخرطوم، حكومة السودان 1981)، جدول 2.6.

116. ينقسم السلم الوظيفي للخدمة المدنية إلى 15 درجة، أدناها الدرجة 15، والأولى هي الأعلى.

117. بدري «النساء في الإدارة»، 8 ، جدول 4.

118. عبد القادر، المرأة العاملة، 42، جدول 22A، شككت ألن قرونباوم في هذا الجدول، مشيرة إلى وجود عدد الممرضين الرجال لا يظهرون في أرقامه، وإلى أن عدد الممرضات منخفض جداً. خطاب إلى المؤلفة، 6 أكتوبر 1972.

119. عبد القادر، المرأة العاملة، 42، جداول 22A و B.

120. نفس المصدر.

121. أحمد وأخريات «مشاكل السكان» 29 - 30.

122. نفس المصدر، 31، لدى القراءة بعناية، يبدو كأنما النساء اللائي يبعن الأغذية في المناطق الحضرية، هن المسئولات عن تدهور مستوى الحياة.

123. النقر، «أنماط النساء» 468 - 69.

124. بدري، «المرأة في الإدارة»، 9. تستخدم بدري تقريراً عن كل السودان (كانت دراستي عن الخرطوم فقط) أعدته منيرة أحمد عبد العظيم وأخريات:

Women in Public Administration and Management: Upward Mobility and Career Advancement (Omdurman: School of Organizational Management, Ahfad University, 1984).

125. بدري، «النساء في الإدارة»، 9، مستخدمة عبد العظيم وأخريات:

Women in Public Administration and Management.

126. أشارت إليه بدري من بين أخريات، في «النساء في الإدارة».

127. عبد القادر، المراة العاملة، 55.

128. النقر، «أنماط النساء»، 470.

129. أحمد وأخريات، «مشاكل السكان»، 32.

130. دنيا شيخ الدين، «الوضع القانوني للمرأة المسلمة في السودان في:

Islamic Law and Society in the Sudan,

بسبب أن هذا الجزء هو حول منظور السودانيين، فلم أضمنه أي مادة من كتاب كارولين فلوهر-لوبان، الرائع، وإن لم يكن محدداً:

Fluehr-Lobban's more recent «Islamization in Sudan: A Critical Assessment,» The Middle East Journal 44, no. 4 (1990):610-23.

131. عثمان، الوضع القانوني للمرأة المسلمة.

132. نفس المصدر، 126.

133. نفس المصدر، 126، الخطوط المائلة لعثمان.

134. أحمد وأخريات، «مشاكل السكان»، 34.

135. نفس المصدر، 34 – 35. ليس هذا باقتباس ولا بقائمة حرفية، وإنما إعادة تركيب.

136. نفس المصدر، الخطوط المائلة من عندي.

137. كما سبقت الإشارة أعلاه، لم يجز السودان مطلقاً دستوراً دائماً، واستبدل الإسلاميون الدستور الانتقالي لعام 1985 عندما جاءوا للسلطة في 1989، في الوقت الحالي يدار الحكم «بالمراسيم الدستورية»، ولكن لم يتم الكشف عن أي من حقوق الإنسان أو الحقوق المدنية. انظر عبد الله أحمد النعيم:

«The Elusive Islamic Constitution: The Sudanese Experience,» Orient 26, no. 3 (1985): 329-40.

138. على الرغم من افتقادها للإطار النظري أو المبدئي، وبرغم أنها تتعامل فقط مع «نساء البيوت من الطبقة الوسطى»، إلا أنه يبدو أن إيلين إسماعيل كانت هي الأقرب لقلب الحياة اليومية في الخرطوم، انظر أيضاً عملها:

Social Environment and Daily Routine of Sudanese Women: A Case Study of Urban Middle Class Housewives (Berlin: Dietrich Reimer, Kolner ethnologische Studien, Band 6, 1982).

الجزء الثالث

دراسة لحالتين

الفصل الخامس

جناح الأبوية:

الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي

مقدمة

هذا الفصل هو معالجة نقدية للمصالح والعلاقات النوعية الاجتماعية«الجندرية» المرتبطة بأحد الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث، هو الحزب الشيوعي السوداني (وسنشير إليه اختصاراً بالحزب). على وجه التحديد هي معالجة نقدية لتنظيم يسوده الذكور في علاقته مع رفيقة السفر الاتحاد النسائي السوداني (وسنشير إليه اختصاراً بالاتحاد). وأعتمد هنا على محادثات ومقابلات عديدة مع سودانيين تقدّميين آخرين في مواقع مختلفة من تيار اليسار العريض، وعلى مراجع وكتابات مقدّرة، تشمل بعضاً من الوثائق القليلة الصادرة عن هذين التنظيمين.

تنطلق هذه الدراسة من اهتمامي بالطريقة التي تنعكس بها الأيديولوجيات والممارسات النوعية الاجتماعية«الجندرية» للتنظيمات الشيوعية على نطاق العالم تنظيمياً وإستراتيجياً. وهي تعبِّر أيضاً عن اهتمامي، كدارسة للسودانيات، بالأيديولوجي والعلاقات النوعية الاجتماعية«الجندرية» التي تسود المجتمع المدني السوداني والدولة السودانية. هدفي هو إلقاء بعض الضوء على الطريقة التي يُموضِع بها رجال الحزب الشيوعي السوداني النساء في الثقافة والسياسة من أجل خدمة أهداف حركتهم*.

عشت في السودان خلال الستينيات والسبعينيات، في أوج صعود الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي، وعدت منذ ذلك الوقت وأقمت مرات عديدة في السودان. وقد كنت شاهدة على ذروة، وأيضاً على تضاؤل، تأثير هذين التنظيمين على السياسة والمجتمع في السودان. ودارت بيني وبين الكوادر والقواعد، على حد سواء، نقاشات حول الجدوى النسبية للإستراتيجيات اللينينية والماوية لإحداث التغيير في مجتمع زراعي كالمجتمع السوداني. أحياناً كانت الحوارات المطولة مع

* هذا الفصل مقدَّم إلى روح الشهيد عبد الخالق محجوب (1971-1926م)، سكرتير الحزب الشيوعي السوداني، الذي أعدم، وإلى فاطمة أحمد إبراهيم قائدة الاتحاد النسائي لفترة طويلة.

إحدى الزميلات حول قضايا المرأة تنقطع بسبب اعتقاله/ها، أو بسبب مغادرتي للسودان، ثم تتواصل مرة أخرى بعد عدة سنوات.. ومن ثم فإنني أودُّ أن أنظر إلى نفسي بوصفي جزءاً صغيراً أو قصيراً في القضية، حتى لو كان ذلك بصورة متقطعة (وأحياناً من على البعد)، ولكنني كنت دائماً على هامش نضالات النساء والرجال التقدميين السودانيين الذين عملوا على إحداث تغيير ذي معنى في مجتمعهم وفي حيواتهم الخاصة.

وتعود المعلومات المضمَّنة في هذا الفصل إلى علاقاتي مع اليسار السوداني، وهي علاقات تواصلت لأكثر من خمسة وثلاثين عاماً، وقد تأثرت كثيراً بأصدقاء شيوعيين واشتراكيين عزيزين، وأعداد من الزملاء المتخصِّصين، وكذلك بعدد مقدَّر من المراجع التقدمية في السياسة والأكاديميات، والإنتاج الإبداعي. أود أن أعبِّر عن تقديري على وجه الخصوص للراحل عبد الخالق محجوب، سكرتير الحزب الشيوعي السوداني، الذي أجريت معه حديثين مطوَّلين، ولبعض معاونيه المقربين، وللعديد من النشطاء الشيوعيين والاشتراكيين وعضوات الاتحاد النسائي، الذين تبادلت معهم الكتابات وأجريت معهم العديد من اللقاءات الرسمية وغير الرسمية.

للتنظير حول النساء والحركات الاجتماعية التقدُّمية في الهامش:

الحزب الشيوعي السوداني والجبهة الإسلامية القومية

هذا الفصل والذي يليه هما دراستَي حالة للحزب الشيوعي السوداني والجبهة الإسلامية القومية، وهما حزبان سياسيان/ حركتان اجتماعيتان يبدوان قطبين مختلفين في الواقع السياسي السوداني وفي علاقتيهما مع النساء. إذ ينظر للحزب الشيوعي السوداني، بصورة عامة، على أنه يساري، تقدُّمي، علماني، وحداثي. وفي الجانب الآخر الجبهة الإسلامية القومية على أنها يمينية، محافظة، إسلامية وتقليدية، وكلاهما يمثِّل حركات قومية ودولية موجودة على نطاق العالم.

في هذين الفصلين سيكون لي طرح مخالف لهذه الثنائية المعزوَّة لليسار واليمين السوداني التي تتواتر عن كثير من المحللين للأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية. سأتساءل، على سبيل المثال، عن مدى (علمانية) الحزب الشيوعي، ومدى التزامه بتغيير الوضع الاجتماعي للنساء، وأيضاً عما إذا كانت الجبهة الإسلامية القومية

(حركة تقليدية دينية) معارِضة لتغيير وضع النساء في المجتمع المسلم.

إضافة إلى ذلك، سأناقش ما إذا كان بمقدور أيٍّ من الحزبين/ الحركتين، وبناءً على مواقفه المعلنة، إحداث تغيير تحرُّري حقيقي في أوضاع النساء في السودان، يمكّنهن ويدفع إلى الأمام الحياة والثقافة النسائية.

وينبع اختياري للحزب الشيوعي السوداني وللجبهة الإسلامية ليكونا موضوعاً لمعالجة رئيسة في فصلين منفصلين، من نجاحاتهما، وإخفاقاتهما كحزبين/ حركتين مجاهرتين بمعارضتهما (للدولة)، ومهتمتين بتقديم أجندة المرأة.

ولِمٍ اخترهما كمثال لتعارض ثنائي بين نموذج علماني في مقابل آخر إسلامي، فقد مكّنتني تحقيقاتي حولهما من التوصُّل إلى أن المَوْضعة الثقافية للنساء من قبل الرجال لخدمة أهداف حركاتهم لا تقتصر على واحد فقط من قطبي الساحة السياسية السودانية.

للتنظير حول النساء والحركات الاجتماعية التقدُّمية في الهامش:

ربط تحرير المرأة بالحركات أو الأحزاب التحريرية

يثير الربط بين تحرير المرأة وحركات/أو أحزاب التحرير العديد من الأسئلة في الحوارات النسوية الدولية، وهي أسئلة وثيقة الصلة بهذه الدراسة عن الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي السوداني. أول هذه الأسئلة هو ما إذا كان النضال العام في مواجهة القهر الاجتماعي الأوسع يؤدي إلى طمس الفروقات الأكثر دقة، وما يرتبط بها من تمييز واستغلالٍ وقمع؟. فهناك من دارسي النضالات الثورية من يرى أن الفاعلين، من ذوي التظلّمات المحدَّدة القائمة على الطبقة، أو الهوية الإثنية، أو العرق، أو النوع الاجتماعي«الجندر»، يفقدون خصوصيتهم عندما يصبحون تابعين للأهداف المهيمنة، وجزءاً من حركة ثورية أوسع.

غير أن مولينوكس (Molyneux) تختلف مع هؤلاء. فهي في تحليلها للنضال في نيكاراغوا تؤكد أن تصميم أهداف الموضوعات الثورية لا يعني بالضرورة ضياع هوياتها المحدَّدة[1]. على وجه الخصوص لا تفقد النساء هويتهن النوعية الاجتماعية«الجندرية»، كما تقول. «بالأحرى تكتسب ممثّلات النساء مفاهيم جديدة تعطي معنىً سياسياً للأدوار الاجتماعية التي ارتبطت بها النساء تقليدياً، ولكنها لا

تطمسها»[228]. بالطبع قد تتوافر أوضاع أو ظروف، حتى ولو بصورة مؤقّتة، تستطيع فيها النساء الدفع باهتماماتهن النوعية الاجتماعية«الجندرية» الخاصة، والعمل على إفساح المزيد من الفضاء الاجتماعي لصالحهن.

على الرغم من ذلك: «ما الذي يجعل النساء نساءً؟» يظل إشكالاً قائماً. على سبيل المثال، ما هي المصالح المشتركة بين النساء؟، كيف يمكن تشكيل هذه المصالح وبناؤها؟ مولينوكس ترى أنه «لا يوجد تفسير سببي ملائم نظرياً وقابل التطبيق عالمياً، لتابعية النساء يمكن منه استخلاص طرح عام لمصالح النساء»[231].

ولكن مهما يكن الأمر، فإن علينا إيجاد الوسائل للتفريق بين المصالح المتنوعة للنساء، وكذلك اللغة لوصف هذه المصالح. في هذا الإطار، أعتقد أن علينا أن نميِّز، كما تفعل مولينوكس، بين المصالح النسائية والمصالح النوعية الاجتماعية«الجندرية». تشير الأولى إلى مصالح تبدو متعارضة مع مصالح الرجال، وهو تمييز يمكن أن يكون إشكالياً على المستوى النظري، ولكنه مفيد على المستوى البرامجي أحياناً كثيرة. أما الأخرى فهي مصالح تتطور انطلاقاً من المَوْضعة الاجتماعية للنساء استناداً على خصائصهن النوعية.

وتذهب مولينوكس أبعد من ذلك للتمييز بين المصالح النوعية الإستراتيجية والمصالح النوعية العملية. فالأولى ترتبط بهموم النسويات: إزالة التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل، تخفيف أعباء رعاية الأطفال، تحقيق المساواة السياسية، اتخاذ إجراءات في مواجهة العنف الذكوري، والهيمنة الذكورية، الحرية الإنجابية، وما شابهها. أما الثانية فتشير إلى التسهيلات الأسرية (مثل الظروف المعيشية للعائلات) والرفاه العام. وهو تمييز نافع لأننا نستطيع أن نستنتج الأولى من تحليل تبعية المرأة ونستدل على الثانية من الظروف الواقعية لحياة النساء[2].

وفي مسألة ترتبط بهذه القضية أودُّ أن أقول إنني مثل كثيرات غيري من النسويات العالميات اللائي يعملن في إطار ماركسي، لم أتخلَّ عن «سند الائتمان»، ذلك العقد الضمني بين النساء والحركات الاشتراكية (التي تنظر جميعها إلى تحرير المرأة بوصفه جزءاً عضوياً من الثورة).[3] ولكني أيضاً مثل كثيرين غيري من دارسي الماركسية، ناقدة لحقيقة أن النظرية الاشتراكية كثيراً ما كانت تعني، عند التطبيق، أن النساء،

مطلقاً، لم يحظين إلا بفرص ضئيلة للمساهمة في بناء ممارسة، أو هياكل، أو نظرية تحرُّرية. وقد دفعنا الوعي بهذه الممارسات الاشتراكية إلى فحص حركات التحرر في القرن العشرين، خاصة في الهامش، بحثاً عن دليل على أن هذه الحركات مهتمة اهتماماً حقيقياً بمصالح النساء، وللتعرُّف على ماهية تجربتها، ونظريتها، وممارستها ولمعرفة من منها تعامل النساء كنساء.

لقد ظللنا نسأل ما إذا كانت النساء المشاركات في حركات التحرُّر في الهامش استطعن تثوير أوضاع القهر الذي يعانينه، وإذا كان الأمر كذلك فلأي مدى وكيف؟، وإذا لم يكن كذلك، فهل كان الأجدى -كما اقترحت بعض منا- أن تبادر النساء أنفسهن بهذه العملية؟، بالإضافة إلى ذلك، هل تعطينا البنيات النسائية المحلية (والتي هي أشكال سياسية أولية أحياناً[4]) تصوُّرات عن إستراتيجيات نوعية فعالة؟. باختصار، هل تقوم النساء، سواء عرّفن أنفسهن كتقدُّميات أم لا، بإحداث التحولات باسمهن؟، أم أنهن يحصلن على ثورتهن من «ثورة أخرى»[5]؟، وما هو دور النساء في صنع الثورة؟.

ما مدى شمول وعمق التحوُّلات التي يمكن أن تحدثها النساء؟. لقد افترض بعض الدارسين بأن النساء في الهامش، وبحكم المعاناة والقهر المركَّب الذي يعانينه (على سبيل المثال، العرق، النوع الاجتماعي«الجندر»، الطبقة، الاستعمار)، قادرات على تغيير كامل البنية الاستغلالية، عندما يتحرَّكن لتغيير أوضاعهن الاجتماعية السلبية[6]. لمثل هذه الافتراضات تداعيات خطيرة على الإستراتيجيات الثورية للنساء في ظروف النضال، وبالقدر نفسه على الحركات الاشتراكية في الهامش. ويبدو أن ذلك يمثل تحدّياً للعلاقات الهيكلية الأكثر تقليدية للمنظمات النسائية، على وجه الخصوص فيما يتصل باستقلالها النسبي – بالمقارنة مع المختلفة نوعياً، ولكنها خاضعة لهيمنة الذكور من المنظمات القومية الطليعية أو الجماهيرية.

هذا الافتراض يعطي ميزة أيضاً لمصالح النساء، حتى إن لم تكن مصالحهن النوعية الإستراتيجية. خاصة أن إعطاء ميزة لمصالح النساء ليس أحد المبادئ الأساسية المقبولة لدى معظم الحركات الثورية الماركسية. لقد كان هدف معظم الأحزاب الطليعية للقرن العشرين هو تحرير المجتمعات من القهر الطبقي والهيمنة الإمبريالية، ثم بعد

ذلك حماية ما تم الحصول عليه. ترتَّب على ذلك، أن الأحزاب الطليعية، في سعيها للحصول على السلطة، أسكتت، في الغالب الأعظم، أو همشت، المصالح النوعية الإستراتيجية أو العملية. فبعد السيطرة على الدولة عادة ما تسود أولويات ومهام أخرى.

ولكن في نقطة ما –أحياناً أثناء الكفاح للاستيلاء على السلطة، أحياناً أخرى بعد ذلك– يصبح من المفيد سياسياً، بل من الضروري للحزب الطليعي، أن يعترف بالعون النسائي، بأن يعلن من حين لآخر أن الثورة غير/ أو لم تكن ممكنة من دون ذلك العون.

قد يُطلب من النساء، في مرات أخرى، أن يساعدن في تحقيق أهداف ثورية محدَّدة بطرائق تستغلهن. يقدم لنا ماسل (Massell) نموذجاً لنساء من المجتمعات الإسلامية الأكثر تقليدية لدول وسط آسيا السوفيتية (1919م – 1929م). كان هدف السوفيت، بحسب ماسل، هو تقويض النظام الاجتماعي التقليدي من أجل بناء أيديولوجية جماهيرية ثورية، وكان ذلك يعني تدمير الهياكل والقيم الأسرية التقليدية، وأيضاً تفكيك أنظمة القرابة القائمة. وبالنظر إلى أن كوادر الحزب الشيوعي فهموا المرأة في آسيا الوسطى على أنها مفصولة نوعياً، ومُستغلَّة، وتعاني الدونية والقيود، وتصوَّروها على أنها «نقطة الضعف البنيوية» في الهرم الاجتماعي التقليدي، فقد فكَّروا في تعبئة النساء لإحداث التغير الاجتماعي. ففي اللحظة التي تتم فيها تعبئتهن يمكن حينئذ تبديل البنية الاستغلالية بأكملها.

وقد تحوَّلت هذه المقاربة إلى ما يشبه «الأرثوذكسية الجديدة» للأحزاب الثورية على الطريقة السوفيتية والحركات والمنظمات المرتبطة بها، وظلَّت حيّة حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين. وقد سمحت السياسات السوفيتية الرسمية لما بعد الثورة، ومن خلال حملات إدارية منسَّقة بعناية، وكذلك الشرعية الثورية، سمحت باستخدام النساء «كبروليتاريا بديلة»[7]. وأنا أعتبر أن هذه حالة واضحة للحزب الشيوعي وهو يوظِّف النساء لخدمة الثورة.

غير أن المقاومة المحلية الفعّالة أفشلت هذه السياسة، وأصبح واضحاً أنه «لا يمكن، بالتأكيد، إدارة الثورة في مستوى العلاقات الاجتماعية والأنماط الثقافية بالتزامن مع

تغيير سياسي، وتنظيمي، واقتصادي واسع النطاق»[8]. ما فات على السوفيت هو أنه على الرغم من أن هذه الإستراتيجيات طُبِّقت باسم النساء، إلا أنها لم تكن إستراتيجيات طوَّرتها النساء أنفسهن.

هذه الأسئلة حول مركزية النساء، ومصالح النساء، وحول من يصنع الثورة للنساء، وعلى الرغم من أنها أثيرت في إطار دراسة عن الحزب الشيوعي السوداني وسياساته حول النساء، إلا أن لها بالتأكيد تطبيقات أوسع. وما يهمني هو تحديد ما يمكن أن يكون إستراتيجية فعَّالة لتحرير المرأة والمساواة النوعية الاجتماعية«الجندرية»، ليس فقط داخل ما تبقَّى من الأحزاب الماركسية اللينينية في العالم الثالث، ولكن أيضاً داخل الحركات التقدُّمية الأخرى هناك، وفي غيره من الأماكن.

في الآونة الأخيرة أسبغت النسويات العالميات قدراً كبيراً من الفضل على بعض الحركات التقدُّمية في العالم الثالث، وعلى قياداتها وكوادرها النسائية لأنه اشتهر عنها أنها أدَّت أدواراً رئيسة في النضال من أجل التحرُّر. بل حدث في بعض الحالات النادرة أن تم تضمين مطالب النساء في الثورات حتى أثناء نضال هذه الثورات، وليس ببساطة كفكرة طارئة فيما بعد[9]. وبالنظر إلى الإخفاقات الكثيرة لليسار الغربي في التصالح مع مطالب النساء، تحوَّلت أعداد كبيرة من النسويات الماركسيات، في بحثهن عن مصادر للإلهام وبشيء من الرومانسية، إلى تجارب الحركات، والأحزاب، والنساء في العالم الثالث.

سأكون من دون شك من أوائل الذين يعترفون بأن النسويات الغربيات قد استعملن الكثير من هذه التجارب[10]. ولكنني، مع ذلك، أقترح أن علينا أن نضع جانباً أي مساع للأسطرة، ونستخدم بدلاً عن ذلك قدراتنا النقدية. إن علينا، وأنا أحثُّ على ذلك، أنْ ننتبه إلى تذكيرات محررات Promissory Notes: سونيا كروكس، ريانا راب ومارلين يونغ، حول الدول الاشتراكية والحركات الاجتماعية، سواء كانت في آسيا، أفريقيا، أوروبا أو أمريكا اللاتينية، والتي لا تزال تتبنَّى الاشتراكية العلمية للقرن التاسع عشر في أشكال لم تخضع إلا للحدِّ الأدنى من التغيير.

«لقد تم تطبيق النموذج سواء اعتُبرت العلاقات الاجتماعية في البلد المعنيِّ علاقات إقطاعية، أو قبلية، أو قبل-رأسمالية، وسواء خضع البلد للاستعمار

الكامل أم لا، وسواء كان البلد المعنيُّ بلداً موحَّداً أم متشظِّياً. أيضاً لم تَعُق الاختلافات في أشكال علاقات القرابة والزواج تطبيق وجهة نظر القرن التاسع عشر التي تفسِّر تبعية النساء من خلال علاقات الملكية الخاصة، سواء كانت أشكال الأسرة قائمة على الزوجة الواحدة أو تعدُّد الزوجات، تتضمَّن مهوراً أو ثمناً للزوجة»[11].

وكما شهد على ذلك رجال ونساء انخرطوا في هذه الحركات، فشلت نضالات التحرير هذه —عدا استثناءات قليلة– في إنهاء أكثر أشكال الأبوية في السيطرة النوعية الاجتماعية«الجندرية»، وفي إعادة تأهيل المجالين العام والخاص، وتحرير الذات من خلال الجنسانية، وفي تعبئة شبكات الحياة اليومية. وإنه لمن دواعي الأسف الاعتراف أنه باستثناء أدوار النساء في العمل العام من أجل الأجور، وفي المنظمات النسائية (التي كثيراً ما تعمل في شكل جبهات) في الجمعيات التعاونية الزراعية، أو في بعض الحالات، في القوات المسلحة، باستثناء هذه تتمتع معظم نساء العالم باستقلالية تقلُّ كثيراً عن الرجال.

ولكن حتى هذه الجهود غير المتكافئة للتقدُّميين لتحويل الأيديولوجية النوعية الاجتماعية«الجندرية» في المجال العام، لا يقابلها ما يساويها في المجال الخاص. فلا تزال أوضاع العمل المنزلي كما هي: لا تملك النساء إلا قدراً ضئيلاً من الاستقلالية في هذا المجال المادي الرئيس لحيواتهن، وينطبق الأمر نفسه على المناحي الذاتية لحياتهن اليومية[12].

وقد لاحظت بعض النسويات العالميات عندما وجَّهن تصوُّراتهن المقارنة على الحركات والفضاءات الاشتراكية.

«ما يلفت النظر عبر هذا الفضاء الجغرافي والاجتماعي والتاريخي (كوبا، نيكاراغوا، موزمبيق، اليمن، فيتنام، البنغال الغربية والصين ما بعد ماو) هو مدى التماثل في التحليلات المستخدمة والسياسات التي تم تطويرها. وبالتالي ظلت في كل مكان، المشاكل نفسها تبحث عن حلول، والأسئلة عينها تبحث عن إجابات»[13].

وتحمل الثقافة السودانية الإسلامية العربية قدراً من التشابه مع المجتمعات آنفة

الذكر، وتطرح التحديات نفسها على الإستراتيجيات الماركسية. غير أن مشاكل السودان تفاقمت، كما تطرَّقتُ لذلك في الفصل الثاني ومواضع أخرى[14]، بتسييس النوع الاجتماعي«الجندر»، والإسلام وعلاقاتهما التبادلية مع بعضهما بعضاً.

سأتحول الآن إلى الحزب الشيوعي السوداني، الذي سعى لسنوات عدة إلى إحداث تغيير اجتماعي واشتراكي في بلد هامشيٍّ تسيطر عليه هويات عربية، وإسلامية، وأبويات، وتوجُّهات سياسية جميعها محافظة. بطرائق عدّة تعبِّر تجارب الحزب الشيوعي، وتأريخه وتوجُّهاته السياسية في مجالات قضايا النساء عن الأحزاب اليسارية الشبيهة على نطاق العالم الثالث. ولكن من جوانب أخرى، فإن هذه المتغيِّرات تأخذ طابعاً سودانياً خاصاً.

الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي

بوصفه الحزب اليساري الرئيس في السودان، لا يبدو أن الحزب الشيوعي السوداني يشكِّل تهديداً أكبر من ذلك الذي تشكله الأحزاب الأخرى في البلاد. على الرغم من ذلك لم يكن حتى وجوده أمراً مقبولاً، فدفع للعمل تحت الأرض وفي المنافي، وتم القضاء على قادته. وقد ناضل الحزب الشيوعي من أجل الثورة الاجتماعية بطريق تجنَّبت الكفاح المسلح، حيث ظلت محاولة الانقلاب الفاشلة في عام 1971م إحدى الاستثناءات. لذلك تختلف تجربة الحزب الشيوعي السوداني وتاريخه عن الحركات اليسارية التي حملت السلاح، وحاربت من أجل الاستقلال الوطني أو الثورة الاشتراكية.

وبالنظر أيضاً إلى أن العملية الثورية الكاملة بالمفهوم الماركسي لم تأخذ مجراها في السودان — في الواقع حدثت انتكاسة خطيرة— فقد آن الأوان لتقييم المعاني والعواقب المحتملة على النساء من مثل هذه العملية.

ظللت لعدة سنوات أدرس ببساطة إلى أيِّ مدىً كانت، أو يمكن أن تكون، ثورية الحزب الشيوعي السوداني فاعلة في إحداث أي تغيير جدّيٍّ في التحالفات النوعية الاجتماعية«الجندرية» في السودان[15]. وقادني عملي ذلك إلى طرح يرى أن الأيديولوجية والهياكل الأبوية للحزب الشيوعي السوداني ذي المبادئ الماركسية اللينينية، والإستراتيجيات النوعية التي تبنَّاها، قلَّلت كثيراً من فعاليته كرائد لتغيير

اشتراكي أصيل ينظر إلى النساء بجدية.

وقد وضح لي من ملاحظاتي عن أعضاء الحزب ومناقشاتي معهم أن الكوادر الحزبية لم تفهم بطريقة سليمة «ذاتية القهر»، والترابطات بين العلاقات الشخصية والمنظمات السياسية العامة، أو المكونات العاطفية للوعي[16]. ولم يفهموا كذلك القضايا المتعلقة بالجنسانية فضلاً عن مخاطبتها. غير أن هذه الفجوات المعرفية لا تقتصر على أعضاء الحزب الشيوعي السوداني، ولا على اليسار السوداني. فكما هو معروف يظل التناول العلني العابر للخطوط النوعية حول الجنسانية أمراً محرَّماً في كلِّ الفضاءات تقريباً، وليس في المجتمعات الإسلامية والعالمثالثية الأخرى فقط[17].

وقد توصّلتُ إلى أنه حتى لو نجح الحزب الشيوعي السوداني في محاولاته المختلفة، لابتدار تغيير اجتماعي، وفي الدفع بعلمنة السلوك الثقافي والاجتماعي، والقيم والمؤسسات، وفي الوصول إلى السلطة، فمن المحتمل أنه لن يفعل أكثر من مجرد تسييس الأدوار التقليدية للمرأة السودانية. وعلى الرغم من أنه من الخطأ القول بأن الحزب لم ينظر في دور المرأة في بناء الثورة أو لم يتصوَّر دوراً للمرأة في السودان المحرّر، إلا أنه لم يناصر أو ينخرط، في ممارسات تغييرية تهدف إلى إيجاد حلول للأدوار النوعية الاجتماعية«الجندرية» التقليدية حتى في منظماته الخاصة.

توقعت القيادة أن تواجِه إستراتيجيةٌ كهذه صعوبات سياسية. إذ ستُفهم على أنها معادية للإسلام، لذا اتخذ الحزب خياراً —لم يكن غير معتاد في ذلك الأوان— بتوجيه الطاقات والموارد إلى مهام أخرى أكثر أهمية. وبذلك رجحت احتمالات الفشل في المهام الاجتماعية الضرورية مثل إعادة تشكيل الفضائين الخاص والعام، وتعديل السلوكيات النوعية الاجتماعية«الجندرية» في هذه الفضاءات المحددة، وتحرير النساء، من بين مجالات أخرى. ولم يكن من الممكن أن يقود دعم الحزب الشيوعي السوداني لتأسيس الاتحاد النسائي لتجاوز هذه الإستراتيجية، إذا أخذنا في الاعتبار محدودية الطاقات والموارد التي خصَّصها الحزب. ومن ثم لم يكن بمقدور، سواء الحزب أو الاتحاد النسائي، إعادة هيكلة التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» السائد للعمل، بشكل حاسم، وبصورة أقل، إحداث تغيير جذري في مستوى القمع الذي تتعرَّض له النساء في حيواتهن الخاصة.

ولكن ما الذي سعى إليه الحزب الشيوعي السوداني؟، وما الذي حقّقه من هذه المساعي؟، وأين كان صامتاً؟، وأين فشل؟، وما الذي كان يمكن أن يفعله بصورة مختلفة؟.

حزب ذو شأن في مكان غير مناسب[18]

من المدهش أن يظهر حزب شيوعي في السودان، وما هو أكثر إثارة للدهشة أن يظهر هذا الحزب في شمال السودان، وهو في الغالب الأعم، مناطق ريفية تدّعي قبائلها، وقراها ومجموعاتها الإثنية، المحلية في مجملها، روابط صلبة مع «الأسر المقدسة». وعلى الرغم من أن شرائح من الأعداد الكبيرة من سكانه الفلاحين والرعاة أدّت أدواراً عسكرية في الصراعات الداخلية، وفي مواجهة الحكومات الاستعمارية التركية – المصرية والبريطانية، إلا أنهم ظلوا محافظين ومتدينين في المظهر والثقافة، وباستثناءات قليلة، يفتقدون إلى أيٍّ وعي طبقي.

غير أنه إذا كان للحزب أن يتأسَّس في مكان ما، فإن المناطق الحضرية في الشمال، حيث توجد الطبقة العمالية الصغيرة والمثقفون، توفِّر أفضل الأماكن لذلك. إضافة إلى ذلك إذا كانت هناك أماكن في السودان يمكن أن يتصور فيها التقدميون مستقبلاً تصبح فيه حياة النساء ومعهن العمال السودانيين أفضل من خلال التعليم والإصلاحات التحريرية، والتغييرات الهيكلية الاجتماعية، فإن مدن شمال السودان ستكون هي هذه الأماكن.

وعلى الرغم من أن السودان في أربعينيات وبدايات الخمسينيات من القرن الماضي، عندما برز الحزب الشيوعي السوداني، كان يسعى للتحرُّر من الهيمنة الإمبريالية، إلا أن الجغرافية الاقتصادية والسياسية لذلك الوقت لم توفِّر إلا ظروفاً اقتصادية واجتماعية غاية في المحلية لتأسيس حزب شيوعي. لم تكن معظم الشريحة السكانية الريفية الكبيرة من المزارعين والرعاة الأميين منخرطين بعد في السوق السودانية الضعيفة وفي اقتصاد الأجر العمالي.

الاستثناء الرئيس هنا هو العمال في مشروع الجزيرة، حيث يُزرع القطن على نطاق واسع. فقد تجمَّعت الطبقة العمالية الحضرية الصغيرة في المدن القليلة في شمال شرق ووسط البلاد، على طول شبكات المواصلات والاتصالات الحديثة،

ولكنها متباعدة. تجمَّعت في هذه الأماكن أيضاً المجموعات الصغيرة من فئة المثقفين السودانيين، ممن فيهم سلك الضباط الذين تدرَّبوا على أيدي البريطانيين والمصريين، وكانوا يناضلون جميعاً مع الأسئلة المتعلقة بمستقبل البلاد في ظل رقابة ومناورات الأجهزة الاستعمارية.

في ظل هذه الأجواء التي تغلغلت فيها المؤسسات والممارسات والتقاليد الأرثوذكسية والشعبية الإسلامية، وتخلَّلت الفضاءات الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، سيكون على أي حزب يلتزم بأجندة علمانية حداثوية، دع عنك الأجندة الاشتراكية، سيكون عليه النضال بقوة كبيرة لإفساح مجال سياسي واجتماعي يمارس فيه عمله، حتى في المدن نفسها. وعليه وعلى الرغم من أن الحزب الشيوعي الناشئ نجح في تقديم نفسه كمعادٍ للإمبريالية، وكحزب وطني في الحركة الاستقلالية السياسية الناشئة، وكمنافح شرسٍ عن الحقوق النقابية والعمالية، كان عليه أن يتعاملِ أيضاً مع عداء واسع النطاق من قبل المجتمع المحلي المسلم، وهو عداء مثَّل تحدياً مباشراً لمشروعيته الأيديولوجية، وعلمانيته، وإلحاده المزعوم.

إضافة إلى ذلك كان على الحزب أن يحدِّد موقفه تجاه خصومات أخرى في أوساط الطرق الصوفية الإسلامية المختلفة، وحول التضادِّ بين هذه وفئة العلماء (الأرثوذوكسيين) و/أو القضاة (الشرعيين)، ومن العلاقات الأبوية ـ الزبونية القوية، ومن مجموعة أخرى من الروابط المتقاطعة التي شكَّلت الولاءات الأسرية والمجتمعية والسياسية. ومن ثم كان بناء حزب طبقي هنا يعني مواجهة معارَضة من معظم فئات المجتمع، وأيضاً مقاومة عداء حقود لا يعرف الصفح من أحزاب طائفية منافحة على المستوى الأخلاقي، والفلسفي والسياسي.

غير أن سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية مثَّلت فترة من الاضطرابات المتصاعدة وارتفاع وتيرة الوعي الوطني. صاحبت ذلك تغييرات متزايدة في الأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، شملت قيام قطاع عام متوسِّع، وما يتبعه من تنظيمات نقابية نشأت في داخله، وتمدد التعليم العام، مع تزايد وجوه مختلفة من التطرُّف في القطاع المجتمعي الحديث. في هذه الأجواء السياسية المضطربة وجدت الحركات الوطنية المختلفة، والأحزاب السياسية الطائفية وغير الطائفية، وحركات

البعث الثقافي، والشيوعيون- نفسها في حالة تنافس محتدم مع بعضها بعضاً، ولكنها كانت على حد سواء، مضطرة أحياناً للتعاون ضمن الجهد الجماعي لمواجهة الإمبريالية.

وبالنظر إلى الفعالية المميزة للحزب في مقاومة الإمبريالية، وقدرته على تصميم خطاب وإستراتيجية صلدة ومتماسكة عبر المظاهرات والإضرابات، تزايد تأثيره وتنامت عضويته، خاصة في داخل الحركة النقابية، ووسط مزارعي الجزيرة والطلاب والمهنيين. وكان رد فعل السلطات تعبئة متواصلة وحملات دعائية خبيثة وقاسية تتهم الحزب بتبنِّي أيديولوجية أجنبية هدّامة، وبالارتباط بالاتحاد السوفيتي والشيوعيين المصريين. غير أن العداء الشديد والمعلن للحزب الشيوعي من قبل السلطات الاستعمارية، أضفى على أجندة الحزب مصداقية إضافية، وعلى سمعته النضالية المتصاعدة وفعاليته العملية، لكن الدولة واصلت قمع نشاطات الحزب متى وأينما استطاعت ذلك.

هناك اتفاق عام الآن بأنه في منتصف الأربعينيات، لم يكن من السهل توقُّع أن يصبح الحزب الشيوعي، الذي لم يكن وقتها قد ولد بعد، أحد أكبر وأقوى، والأفضل تنظيماً، والأوفر حظاً من بين كل الأحزاب الشيوعية في الشرق الأوسط وأفريقيا.غير أن هذه السمعة وهذا الوضع الخاص كان هو الذي تم إسباغه على الحزب بحلول عام 1971م، في اللحظة ذاتها التي تم فيها القضاء على قياداته[19].

كيف حدث ذلك؟. إذا تبعنا ما قاله ماركس: لم تكن الشروط الموضوعية اللازمة كافية لقيام حزب شيوعي. برغم ذلك لا بد أن تكون قد توافرت ظروف اجتماعية لرعاية الحزب الوليد عبر مراحله الباكرة الهشة، ودعمت صعوده إلى المقدمة، إن لم يكن إلى الثورة الاجتماعية.

وقد حدد جريش (Gresh)، بأفضل ما يمكن أن يفعله أحد، العوامل الرئيسة الاجتماعية والسياسية التي قادت إلى صعود الحزب الشيوعي السوداني. إذ يرى أن الحزب الشيوعي السوداني تطوَّر في الوقت ذاته الذي تطورت فيه الأحزاب الوطنية السودانية الأخرى، وتقاسم معها بعضاً من مشروعيتها، وذلك في الوقت الذي نفّرت فيه طائفية الحزبين الدينيين الرئيسين كثيراً من المثقفين، وقلّلت الدعم المتوقَّع

من الطبقة البرجوازية الضئيلة. وقد تعرّفت عناصر مهمة من النخب الحضرية على النوعية الرفيعة لقيادة الحزب الشيوعي السوداني (خاصة لعبد الخالق محجوب)، وقدمت لها دعماً سياسياً -وإن لم يكن مالياً- معتبراً. وينسب جريش القيمة السياسية العالية للحزب الشيوعي، لعلاقته الوثيقة، والمرتّبة بعناية مع الحركة العمالية السودانية.

وهو يرى أن التقارب مع الحزب الشيوعي المصري كان يعني الاستفادة من خبرات الأخير ودعمه، ولكنه يشير أيضاً إلى أنه لا يجب إعطاء هذا التأثير فوق ما يستحقّه من تركيز، فقد عانى الحزب الشيوعي المصري من أزمات محلية في الهوية والقيادة، والعضوية نتيجة لقيادته وعضويته الكبيرة من الأقليات الأجنبية، بينما يمكن أن يفخر الحزب الشيوعي السوداني بكوادره وقيادته المحلية المنتمية للتيار الاجتماعي العام. وقد عكس ذلك «الشخصية الوطنية الأصيلة للحزب [بصورة] لا يمكن الطعن فيها»[20]. وأخيراً، جاء تأسيس الحزب الشيوعي السوداني في لحظة تاريخية حظيت فيها الشيوعية بكثير من الألق في أوساط العرب، والشعوب المستعمرة، بصفة مهمة، وبين أعداء الفاشية على نطاق العالم.

وعلى الرغم من أنه يُؤرَّخ لتأسيس الحزب الشيوعي السوداني تقليدياً بالعام 1946م، إلا أن الأنشطة الشيوعية أو تلك المتأثرة بالشيوعية تعود إلى فترة باكرة في القرن العشرين. ساهمت مصادر مصرية في هذه المناشط الباكرة، كما ألهمت الأنشطة اللاحقة[21]، ولكن ساهم البريطانيون، أيضاً، حتى ولو بشكل غير مقصود، في التعريف بقيم الاشتراكية، والماركسية، بل وحتى بالتأثيرات اللينينية قبل عقود من الاستقلال. قدمت بعض هذه التأثيرات مباشرة في أشخاص المدرسين، والجنود، والكتبة، ومن على شاكلتهم من أرجاء الإمبراطورية البريطانية كافة، بينما جاءت أخرى عبر الكتابة، بما في ذلك منشورات منتدى الكتابة اليساري، والصحف والمجلات.

وشكّل السودانيون أنفسهم جمعيات أدبية للنقاشات منذ العشرينيات والثلاثينيات في أماكن كأم درمان والخرطوم، والعديد من مدن الأقاليم. ولم تكن إلا القليل من هذه المجموعات ذات توجُّهات اشتراكية أو داعية للمساواة. لكن حتى هذه، ومعها

معظم المجموعات الأخرى، كانت مجموعات نخبوية تفترض أن الخريجين المتعلمين جيداً، هم الذين يجب أن يقودوا تشكيل مستقبل السودان. وعمل مؤتمر الخريجين، وأندية الخريجين، وأندية العمال والمؤسسات المشابهة، كحاضنات للأفكار التقدمية القادمة من بريطانيا، ومصر، وغيرها من الأماكن. وتسرَّبت الأفكار الشيوعية أيضاً عبر نظام تعليم الدولة. فالمدارس الثانوية، وكلية غردون التذكارية (التي أصبحت جامعة الخرطوم عام 1956)، وجامعة القاهرة فرع الخرطوم، تحوَّلت جميعها إلى مراكز جمعت جسماً نامياً من الطلاب والأساتذة، عكفوا فيه على مناقشة قضايا الساعة، وتنظيم الحملات النضالية المناوئة للاستعمار[22].

ولم تبرز الشيوعية في شكلها الموحد، إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية. حيث ظهر أول تنظيم يمكن أن نطلق عليه مصطلح (شيوعي)، وهو الحركة السودانية للتحرُّر الوطني (حستو)، التي تأسست عام 1946م، وسط دوّامة من الأنشطة والنقاشات السياسية. خلال العقود التالية تمكّن الحزب الشيوعي من تطوير «هيكله التنظيمي الحديث» المكوَّن من وحدات قاعدية (تسمى «الوحدات المقاتلة»)، والمكاتب الإقليمية، ولجنة مركزية ينتخبها المؤتمر العام، ومكتب سياسي. يسمح هذه الشكل التنظيمي –الذي لا يختلف كثيراً عن النموذج السوفيتي، ولكنه يحمل اختلافات صغيرة مهمة[23]– للحزب الشيوعي بالعمل فوق، وتحت الأرض، حسبما تقتضي الظروف.

كانت الأنشطة والتنظيمات التي أعطت الروح للحركة الشيوعية الناهضة خاضعة بصورة كبيرة للسيطرة الذكورية. وقد مثَّلت هذه الأنشطة التنظيمية العمالية التي بدأت في السنوات الأولى للحكم الثنائي، والتي صاحبتها اضطرابات متفرِّقة وقعت في الأماكن المحتملة لمثل هذه الاضطرابات: في أوساط عمال السكك الحديدية، وعمال ميناء بورتسودان، والإدارات الحكومية، ومحالج الأقطان. وفي العشرينيات سعى العسكريون الوطنيون لتنظيم العمال في مقاومة سياسية للبريطانيين، غير أن المحاولة ضُربت. ولم تؤدِّ النساء إلا دوراً هامشياً، على الأكثر، في هذه الأنشطة، كما يبدو من المصادر المكتوبة القليلة جداً.

ويحدِّثنا سعد الدين فوزي بأن الحركة النقابية السودانية، مركز القوة الشيوعية،

لم تبدأ في الواقع إلا في عام 1946م، مع «هيئة شؤون العمال»، الصوت الأول لعمال السكك الحديدية. وقد اندمجت هذه الهيئة عام 1956م في اتحاد عام عمال السودان، وقد شكَّل عمال السكك الحديدية الذين تمركزوا في مدينة عطبرة (إلى الشمال من الخرطوم)، 90% من القوة العاملة بالمدينة، وكوّنوا مع أسرهم قلعة مهمة من قلاع القوة السياسية المنظمة[24].

وتعزى قوة هؤلاء العمال إلى أن السكك الحديدية مثَّلت شريان الحياة للقطاع الاقتصادي الحديث، الذي يُعتمد عليه بصورة شبه كاملة في ترحيل القطن، المصدر الأساس للعملة الصعبة، إلى ميناء بورتسودان، ومنه إلى الأسواق العالمية. وقد اتصفت نقابة السكك الحديدية بقوة نضالها وحقّقت نجاحات كبيرة تنظيمية وعملية تمكّنت بها من إجبار الحكومة على تقديم العديد من التنازلات. وقد أصبحت هذه النقابة هي النواة والوسيط للحزب الشيوعي السوداني المعتمد على القاعدة العمالية.

ولم تكن أهمية هذه العلاقة أكثر وضوحاً من انتخابات مجلس إدارة اتحاد نقابات عمال السودان عام 1964م، حينما فاز الشيوعيون بـ45 مقعداً من المقاعد الـ60 المُتنافَس عليها[25]. وظلَّ عمال السكك الحديدية على وجه الخصوص، والنقابات العمالية بصورة عامة، يشكّلون دائرة صلدة للحزب الشيوعي السوداني، وقد عبَّرت هذه العلاقات المطَّردة الوثيقة عن نفسها، وقتما سُمح لنقابات العمال بالتعبير عن نفسها بحرية.

لكن بالنسبة للنساء فقد كانت قصة نقابة السكك الحديدية -في الواقع قصة نقابات العمال في مجملها- قصة مختلفة. صحيح أن الأسرة وأعضاءها انتفعوا من المكاسب التي حصل عليها عمال السكك الحديدية، بل وانخرط بعضهم في الحزب و/أو تنظيماته الفرعية، لكن ظلت النساء، في الواقع، غير ممثلات، لا في نقابة عمال السكك الحديدية (والسبب المباشر هو أن السكك الحديدية توظّف الرجال فقط) ولا في أي نقابة عمالية أخرى. ولم يتغير هذا الوضع كثيراً حتى في الستينيات والسبعينيات. صحيح أنه كانت هناك مساعٍ قبل الاستقلال لتنظيم الممرضات على أساس نقابي، ولكن السلطات أجهضت هذه المحاولة. في فترة لاحقة وجد عدد أكبر من نساء الطبقة العاملة السودانيات الفرصة للعمل بأجور متدنية في العدد المتزايد من المصانع والورش الصناعية، ولكن لم

تنتظم كثيرات منهن في تنظيمات عمالية.

كانت القلعة الثانية للأنشطة والتنظيمات والدعم الشيوعي هي بعض المنظمات الفلاحية الريفية. وكان أكبر هذه المنظمات وأقواها، وهو اتحاد مزارعي الجزيرة، الوحيد القادر على لعب دور سياسي، يتجاوز الدفاع عن مصالح المزارعين في مفاوضاتهم مع إدارة ذلك المشروع الزراعي. وترجع جذور هذا الاتحاد أيضاً لعام 1946م، وإلى نزاع حول تخصيص إدارة المشروع لعائدات القطن، وإلى النتائج المترتبة عن تنظيم إضراب ناجح، كشف للمزارعين ما يمكن أن يحققوه من خلال الضغط الجماعي على إدارة المشروع. وجاء الدعم السياسي الخارجي من مؤتمر الخريجين، والحركات الوطنية التي تأسَّست حديثاً، بما في ذلك (حستو)، وقد نظر أعضاء اتحاد مزارعي الجزيرة، بصورة مستمرة، إلى مشاكلهم في إطار القضايا الوطنية السودانية. وسعت القيادات المناضلة لاتحاد مزارعي الجزيرة لفتح عضوية الاتحاد للقوى العاملة الريفية من غير المزارعين، إلا أن سلطات الحكم الذاتي لم تسمح بذلك.

لم يحدث أبداً أن التزمت الجبهة السودانية للتحرر الوطني (ولا الحزب الشيوعي السوداني فيما بعد) بتنظيم الفلاحين خارج القطاع الزراعي الحديث، ويبدو أنها اعتبرتهم عداد المفقودين بسبب التقاليد والقيادات الطائفية. في الواقع، أنه حتى في القطاع الزراعي الحديث، وعلى الرغم من التأثير الذي مارسه الحزب الشيوعي على اتحاد مزارعي الجزيرة في بعض الأحيان، إلا أنه لم يكن، أبداً، واثقاً من مزارعي الجزيرة بقدر ثقته في دعم عمال السكك الحديدية. وحتى الروابط الوثيقة بين اتحاد المزارعين واتحاد عمال السودان (والذي تميز بحضور شيوعي قوي، كما سبقت الإشارة)[26]، لم توقف التأثير المتناقص للحزب على اتحاد المزارعين، خاصة الفترة التي أعقبت عام 1965م، ولم توقف تقلص القاعدة الفلاحية للحزب الشيوعي.

لم يكن للنساء وجود مميز في اتحاد المزارعين، أو في أي تجمُّع نقابي فلاحي آخر طوال هذه الفترة. فعلى الرغم من أعدادهن الكبيرة والساعات الطويلة التي يقضينها في الحقول، عاملت المجتمعات المحلية المتدينة والمحافظة ثقافياً، النساء القرويات في الجزيرة، سواء اللائي انحدرن من عائلات فلاحية أو غير فلاحية، على أنهن أمهات وربات بيوت، بصورة أساسية. على الأرجح لم تشارك إلا قليلات في العمل النقابي بأنفسهن، واقتصر

دور معظمهن على تقديم الدعم الأسري لأزواجهن وأقاربهن الذكور المشاركين في الأنشطة السياسية، أو قد يؤدين بعض العمل التعاوني، أو المهام الاجتماعية الخيرية.

بالطبع قد تنتفع النساء، مثلهن مثل ساكني الجزيرة الآخرين، وقتما تم تحقيق مكاسب، مثل توسيع فرص التعليم أو الخدمات الصحية. غير أن الحزب الشيوعي لم يستهدف النساء أو قضايا النساء كمداخل تنظيمية تتجاوز تلك المتعلقة بتعليم النساء وما شابهها. لم يكن الحزب يرغب في التورُّط فيما كان يعتبره مخاطرة: فبتنظيمه النساء قد يخسر الحزب ما كسبه وسط مجتمعات فلاحية محافظة ثقافياً واجتماعياً، كان يرى أن مساندتها له ظلت هشّة ومتردِّدة.

بدءاً من عام 1956م ابتدر الحزب العمل في بناء دائرة دعم سياسية – ثالثة – وسط النخب المتعلمة، أي في أوساط الأعداد المتزايدة من الطلاب، والإداريين، والمدرسين، والمهنيين الآخرين. وقد ظلت كل واحدة من هذه المجموعات، منذ أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات في حالة هياج بسبب الأجور وظروف العمل، وللمطالبة بالاتحاد مع مصر أو الاستقلال. وقد دخلت في حوارات، وتنظمت، ونشطت، وقامت بأعمال. إضافة إلى ذلك نشطت هذه المجموعات وتصاعد دورها، وفي بعض الأحيان، تعاونت مع بعضها بعضاً. ويبدو أنه أينما توفَّر وجود مقدر لهذه المجموعات، غالباً في المواقع الحضرية لوادي النيل، عمل الحزب الشيوعي على تخصيص موارد تنظيمية مقدرة لمهام البناء التنظيمي، وتشكيل الأجندة، والسياسات، والإستراتيجيات، وابتدار الأعمال.

ولقد حقَّق الحزب الشيوعي نجاحاً باهراً، تشهد على ذلك حيوية قوته السياسية في هذه الأوساط طوال الخمسينيات، والستينيات، والسبعينيات، والثمانينيات، وذلك على الرغم من أخطاء إستراتيجية وتكتيكية مختلفة وقع فيها، وفترات متطاولة من قمع الدولة، وعلى الرغم من الموت، والسجن و/أو النفي للعديد من قياداته، والانسلاخات من صفوفه، والمواجهات الحادة خاصة مع اليمين المتطرِّف ممثلاً في الإخوان المسلمين والجبهة الإسلامية القومية.

غير أن هذه الفضاءات الفكرية (والسياسية)، والحياة المهنية، كانت خاضعة، كالمعتاد لسيطرة الذكور. فمؤتمر الخريجين، على سبيل المثال، والذي تأسَّس عام

1938م لإعطاء صوت أكثر للإنتلجينسيا السودانية، لم يضم ولا عضوة واحدة من النساء[27]. وذلك على الرغم من أنه بدءاً من أواخر الأربعينيات حصلت أعداد قليلة من النساء على فرص للالتحاق بالتعليم الحديث، بل وأصبح بعضهن خريجات.

ترتّب على نموّ الدائرة التي تضم الخريجين، بوصفهم لاعبين مهمين في الدفع باتجاه الاستقلال، أن تم، في أوائل الخمسينيات، تخصيص عدد قليل من المقاعد لدوائر غير جغرافية في المجلس، ولاحقاً، في البرلمان لطبقة المهنيين المتعلمين. لم تنتخب أي امرأة لعضوية البرلمان طوال الخمسينيات[28]. ولكن بحلول عام 1965م حدثت تغيُّرات عامة في السلوك الاجتماعي، وتمكنت أعداد متزايدة من النساء من إكمال المدارس الثانوية، وأصبح بعضهن معلمات، وإداريات، وطبيبات، ضمن مهن أخرى، ثم حصلن أخيراً على حق التصويت. وعندما فاز الحزب الشيوعي السوداني بأحد عشر مقعداً لدوائر الخريجين في الانتخابات العامة لذلك العام، أصبحت فاطمة أحمد إبراهيم أول امرأة عضوة في البرلمان، وواحدة من القلائل جداً على مر التاريخ البرلماني.

تزايدت أعداد الطلاب والمهنيين باطّراد بعد عام 1946م. وقاموا بتكوين منظماتهم التي تمثّل مصالحهم وما اعتبروه مصالح وطنية. وقد اكتسبت الحركة الطلابية المتعاظمة دوماً أهمية خاصة، بالنظر إلى أن أعضاءها الناشطين سياسياً (الشباب السوداني من خريجي المدارس الثانوية) ظلوا عبر السنين، يلتحقون بالجامعات والمعاهد الفنية، أو مباشرة بالقطاع الوظيفي الحكومي. ومن خلال ممارستهم لمهنهم وانضمامهم للقوة العاملة في القطاع الخاص، قاموا بتكوين تنظيمات مهنية أصبحت ذات تأثير كبير في العاصمة وعلى المستوى السياسي القومي. من بين هؤلاء الخريجين الناشطين سياسياً كان هناك علمانيون أصبحوا قادة، أو كوادر حزبية، أو أعضاء في الحزب الشيوعي السوداني. كذلك عاد بعض الطلاب الذين درسوا في مصر وهم ناشطين سياسياً أيضاً.

كانت أعداد الطالبات والمهنيات قليلة في تلك السنين الباكرة وكانت المهنيات، في الغالب الأعم، مدرسات، أو ممرضات مدرَّبات. ومع توسُّع تعليم المرأة في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، صارت أعداد مقدرة من النساء طبيبات، ومحاميات،

وموظَّفات في الجهاز الحكومي. ولكن ظلت النساء المهنيات من الطبقة الوسطى يواجهن صعوبات في الارتقاء إلى وظائف قيادية وذات تأثير في التنظيمات المهنية، حتى لو كان الشيوعيون هم الذين يقودون هذه التنظيمات.

على الرغم من ذلك، ومنذ فترة باكرة في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، لعبت بعض هؤلاء النساء أدواراً مفتاحية في تكوين المنظمات المهنية النسائية (من مثل اتحادات الممرضات والمدرسات)، والمنظمات السياسية الطبقية أو الجماهيرية (على سبيل المثال الاتحاد النسائي السوداني)، والجمعيات النسائية المختلفة (مثل المجموعات الخيرية الدينية).

نأتي أخيراً إلى الجيش السوداني الذي يمثِّل أقوى عنصر في السياسة السودانية لمعظم فترة ما بعد الاستقلال. حيث يظل السؤال قائماً حول مدى تأثير الحزب الشيوعي داخل الجيش السوداني. نحن نعلم أن شكلاً ما من أشكال (اليسار) كان موجوداً في إطار حركة الضباط الأحرار أوائل الخمسينيات. وقد قادت معارضة الحزب الشيوعي للنظام العسكري بقيادة إبراهيم عبود (1958م – 1964م)، إلى إيجاد روابط مع حركة الضباط الأحرار التي ساهمت بفعالية في وصول جعفر نميري إلى الحكم في عام 1969م[29]، وبالقدر نفسه في تحدي نميري عام 1971م.

فكما قال وود ورد Woodward:

> «سيكون من المدهش إن لم تضع سنوات ناصر (في مصر) بذرة الضباط الأحرار في السودان، كما في مناطق أخرى من العالم العربي. فبعد أن تم الكشف عن مجموعة محدودة وقُضي عليها في مهدها في 1957م، تطوّرت حركة أكبر في الستينيات، اتخذت لها مجموعة من المحاور النضالية التي تعكس نقداً مؤسساً أيديولوجياً لنظام عبود والمدنيين الذين حلوا محله.. وكان لعدد من الضباط الأحرار روابط مع الحزب الشيوعي السوداني»[30].

كان هناك ضباط شيوعيون أقوياء في الجيش السوداني، من بينهم هاشم العطا، وبابكر النور، وفاروق حمد الله، ولكن حتى هذه لا تقول الكثير عن مدى تأثير الحزب الشيوعي في الجيش. مرة أخرى كان الجيش السوداني واحداً من هذه المجالات التي لم يكن للمرأة كبير تأثير عليها، أو بالأحرى لا تأثير على الإطلاق[31].

العلاقة بين الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي

يمكن القول بأن الترابط بين الحزب الشيوعي السوداني، والنقابات العمالية (العمود الفقري للحزب الشيوعي)، والاتحاد النسائي قد تمثّلت في فاطمة أحمد إبراهيم والشفيع أحمد الشيخ. فاطمة أحمد إبراهيم، لعدة عقود إحدى أكثر الأصوات تقدُّمية في السودان، هي شيوعية ورئيسة الاتحاد النسائي السوداني لفترة طويلة. أما الشفيع فكان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي وقائد نقابي معروف، أصبح شخصية مهمة في الحركة النقابية الدولية عندما خدم كمسؤول رفيع في الاتحاد العالمي للنقابات. وقد ارتبط الاثنان برباط الزواج بدءاً من 1966م وحتى إعدام الشفيع في 1971م، في أعقاب الانقلاب المجهض ضد نميري.

فالشراكة بين الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي السوداني إذاً هي شراكة أكثر من ممتدة، وقد تناولت في الفقرات الماضية حجم، وقوة، ومدى أهمية الحزب الشيوعي السوداني، بوصفه التنظيم التقدُّمي الأساسي في السودان. هذا وقد رشّحت سطوة الحزب، مقرونة بهياكله وأيديولوجيته الأبوية، ليكون حالة دراسية قوية لفحص العلاقة بين حزب جماهيري مزدوج نوعياً، وتنظيم جبهوي نسائي. في لحظة ما كان الاتحاد النسائي نفسه تنظيماً كبيراً ومهيمناً (في أوساط المنظمات النسائية). فقد كان بعضويته التي وصلت إلى 15.000 واحداً من أكبر التنظيمات النسائية على نطاق القارة[32].

فلعقود عدة اتكأ الأمل في مجتمع تقدُّمي في السودان على أكتاف الحزب الشيوعي والتنظيمات القوية المرتبطة به: المنظمات النسائية والنقابات العمالية ذات التنظيم العالي (خاصة عمال السكك الحديدية)[33]، غير أن هذه الإمكانات الكامنة للتغيير الثوري قد تكون تبخَّرت وفقدت تماماً الآن.

كان الحزب الشيوعي قد أظهر في الخمسينيات والستينيات، إستراتيجيات فعالة في قيادة التعبئة الجماهيرية، يشهد على ذلك نجاحه في تنظيم النساء، من بين أشياء أخرى. غير أن الأوضاع التي خاطبها الحزب نيابة عن النساء أضحت اليوم أسوأ مما كانت عليه في السابق، ومع ذلك بقيت إستراتيجيات الحزب للتعامل معها ثابتة في الأساس. وكما ناقشنا ذلك في الفصل الرابع: فعلى الرغم من العدد الأكبر للنساء في قوة العمل

الرسمية، إلا أن ظروف عملهن صارت أسوأ مما كانت عليه قبل الاستقلال.

بالطبع لا يمكن إلقاء اللوم كاملاً على الحزب الشيوعي في هذه المسألة، إلا أننا يمكن أن نوجِّه اللوم لبعض سياساته وإستراتيجياته المقرَّرة. فتقسيم العمل على أساس النوع الاجتماعي«الجندر» في كلا مجالي العمل بأجر (الرسمي وغير الرسمي)، والعمل المنزلي، أصبح أوضح وأشدَّ حدة اليوم عما كان عليه في الماضي. يعود أحد الأسباب في ذلك إلى السيطرة المشددة على مشاركة النساء في القوى العاملة، بما في ذلك استخدام النساء كاحتياطي عمالة، وهي إحدى آليات ومؤسسات القهر الأكثر تطوراً، والتي خرجت ونمت من عباءة استعمار ورأسمالية القرن التاسع عشر.

لماذا كانت التنظيمات التقدُّمية متردِّدة أو غير قادرة باستثناء تشجيع أعداد أكبر من النساء على الدخول في القطاع العام ذي الرأسمال المركّز بصفة متزايدة، والعمل على إصلاحه في هذا الإطار؟، لماذا كانت متردِّدة أو غير قادرة على مخاطبة قضايا مثل التكلُّس المتزايد لتقسيم العمل النوعي الاجتماعي«الجندري»؟، لماذا لم يتبقَّ إلا الأثر من هذا الاتحاد القوي بحلول انقلاب عام 1985م، الذي أزاح ديكتاتورية نميري العسكرية وأعاد (الديمقراطية) التعددية الحزبية، التي أسبغت الشرعية مرة أخرى على الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي[34].

من المهم هنا الاعتراف بأن الحزب الشيوعي كان أول الأحزاب السياسية في السودان التي فتحت عضويتها للنساء، واعتبرت تحرير المرأة واحداً من أهدافها. وفي العام نفسها الذي ظهر فيه الحزب الشيوعي بصورة رسمية، عام 1946م أسَّست عضوات الحزب (رابطة النساء السودانيات) وكان من بين المؤسسات: د.خالدة زاهر، أول رئيسة للرابطة (وأول امرأة طبيبة في السودان)، وفاطمة طالب، أول سكرتيرة للرابطة. وقد هدفت الرابطة، التي أسّستها، بصورة أساس النساءُ الحضريات المتعلمات، من الطبقة الوسطى، بصورة عامة، إلى تحسين نوعية حياة النساء السودانيات. ويعني «تحسين الحياة» إقامة مدارس ليلية – بها حضانات ملحقة – لمحو الأمية، وتعليم الخياطة، والاقتصاد المنزلي، والرعاية الصحية وما شابهها. وقد تحوَّلت الحضانة لاحقاً إلى مدرسة ابتدائية، مؤكدة على التركيز الباكر على التعليم كإستراتيجية لتحرير النساء.

وخلال فترة الحركة الوطنية أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات -آخر عقود الاستعمار- صعد وسقط عدد من التنظيمات والاتحادات النسائية. مثّل كل واحد منها مصالح طبقية، وطائفة سياسية معينة، حيث سارت صراعات قياداتها ونزاعات فئاتها على غرار النمط السياسي العام في البلاد. وقد تركت بعض قيادات الرابطة وعضواتها المنظمة وانضممن إلى (جمعية المرأة)، التي تأسَّست في أم درمان عام 1947م، ومثّلت المصالح الطبقية لبعض الفئات الأرستقراطية من ملاك الأراضي الإقطاعيين (آل المهدي)[35].

وكانت الرابطة مفتوحة فقط للنساء المتعلمات، ولكن بما أن القراءة وسط النساء لم تتعدَّ 5% في ذلك الوقت، فقد ظلت هذه الرابطة صغيرة ومحدودة. ويصف السنوسي والأمين النشاط النسائي في مثل هذه التنظيمات بأنه «مشاركة نسائية سياسية نخبوية»[36]، ويضيف البكري والخير:

> «تنحصر قاعدة هذه التنظيمات (النخبوية)، بصورة أساس في، الطبقات الوسطى الحضرية، مما يعني غياباً عاماً لتفهُّم الاحتياجات الحقيقية لنساء الريف، بل وحتى للنساء الفقيرات في المناطق الحضرية نفسها، فضلاً عن النساء في أجزاء البلاد النائية كالجنوب. أيضاً كانت هذه التنظيمات معزولة نسبياً عن المجموعات السياسية الأخرى، كالنقابات، والتي مثَّلت مصالح مختلفة عن هذه التنظيمات السياسية التقليدية، وكانت لديها تكتيكات محدّدة للتغيُّر: وبحلول الخمسينيات وتصاعُد الحركة الوطنية بدأ الإحساس مرة أخرى بأن هناك حاجة لتنظيم جديد للنساء يرفع من مستواهن ويعزز مشاركتهن»[37].

في عام 1952م، واستجابة لدعوة الحزب الشيوعي لعملية تجنيد أوسع تشمل أيضاً النساء، أسَّس عدد من النساء، معظمهن من الشيوعيات، وكان بعضهن قد ساعد في تأسيس الرابطة، الاتحاد النسائي، والذي تكوَّن مرة أخرى من مجموعة من النساء المتعلمات: المدرسات بصورة أساس، والموظفات الحكوميات، والطالبات، والممرضات وما إلى ذلك. ومرة أخرى كان الإلمام بالقراءة شرطاً للعضوية. ولكن حالما تبيَّن أن شرطاً كهذا للعضوية سيكون عائقاً كبيراً أمام تجنيد جماهير النساء، تم

إسقاطه[38].

تمدَّد الاتحاد النسائي، الذي بدأ بخمسمائة امرأة من الطبقة الوسطى، ليصبح تنظيماً جماهيرياً ضخماً، له فروع في كل أنحاء القطر. وقد نظم الاتحاد بعد قيامه حملات من أجل الأجر المتساوي للعمل المتساوي، وإجازات أمومة أطول، وسعى لإيجاد حلول للمشاكل الأخرى، التي تواجهها النساء الحضريات العاملات. وبحلول عام 1955م كان الاتحاد يصدر مجلة (صوت المرأة)، وهي واحدة من أكثر الإصدارات تقدمية في تاريخ السودان، فقد قدَّمت منبراً حراً نسبياً للحوار حول قضايا مثل الختان والشلوخ.

وقدرت فاطمة أحمد إبراهيم، وهي إحدى مؤسسات المجلة، حجم التوزيع بـ17000 نسخة بحلول نهاية الخمسينيات، وهو رقم يعكس وضعاً جيداً لأي إصدارة في أي مكان[39]، كما ظلت فاطمة أحمد إبراهيم كاتبة راتبة في المجلة.[40] فعلى الرغم من أنها كانت شيوعية ولها علاقات وثيقة بالحزب الشيوعي وقيادته، إلا أنها اعتبرت نفسها مفكرة مستقلة، ناضلت من أجل ما تحقَّق من استقلالية للاتحاد النسائي، حتى وإن كانت استقلالية محدودة[41].

كذلك ظلَّت فاطمة أحمد إبراهيم شخصية عالمية بارزة -حصلت مؤخراً، على سبيل المثال، على جائزة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان- مما يغري بالاكتفاء بصوتها فحسب، عند تقصِّي تاريخ الاتحاد النسائي. لكن في الواقع قدَّمت العديد من الناشطات مساهمات رئيسة لمسيرة وأيديولوجية الاتحاد. ولكن بالنظر إلى أن فاطمة أحمد إبراهيم ظلَّت على رأس الاتحاد، بصورة متقطِّعة، لما يقارب الأربعة عقود، فإنني كثيراً ما أعود إليها لأسباب تأريخية محضة: وسأقارن فيما يلي مخطَّط فاطمة لماهية الاتحاد مرة من العام 1952م وأخرى من العام 1954م:

> «نحن لا نعتبر أن الرجال أعداءنا، *ولا نجد تعارضاً بيننا وبين الإسلام*. نحن نرفض النموذج الغربي لتحرير المرأة كوسيلة للتحرير والمساواة. لقد عبَّرنا (في المجلة) عن احترامنا للتقاليد الإيجابية في ثقافتنا، وطالبنا بالحقوق الاقتصادية، والاجتماعية للمرأة، والفرص المتساوية في العمل، وبالدور المتساوي للنساء داخل الأسرة. لقد عكسنا إيماننا بأن حقوق *المرأة* يجب أن يُنظر إليها في

إطار رفاهية الأسرة والمجتمع، ويجب البحث عنها في جذورنا الثقافية والاجتماعية. نحن نعتقد أن *النسوية جزء من ثقافتنا*، وأنه يمكن الوصول إلى المساواة الكاملة انطلاقاً من ديننا وقيمنا *الثقافية*. نحن نعلم أننا يجب أن نطمئن شعبنا *بأننا لا نقصد تغيير المبادئ الأساسية لثقافتنا*»[42]. (الحروف المائلة من عندي).

هذه اللهجة اختلفت كثيراً بعد سنتين:

«ركّزنا على أنه من الضروري تغيير الأدوار التقليدية للرجال والنساء في الأسرة، إذا كنا نرغب في المشاركة الكاملة للمرأة في القوة العاملة. طالبنا، من بين أشياء أخرى، بمرافق يسهل الوصول إليها، ويمكن الاعتماد عليها لرعاية الأطفال، وبالحقِّ في الطلاق، وبرفع الحدِّ الأدنى لسنِّ الزواج، وتحديد تعدّد الزوجات. ولكن *همنا الرئيسي كان تحقيق المشاركة السياسية لإعطاء النساء قوة الأصوات الانتخابية*». (الخطوط المائلة من عندي).

بحلول عام 1954م، بدأت عضوات الاتحاد النسائي، كما ذكرت فاطمة أحمد إبراهيم، برفض الاكتفاء بالأنشطة الإصلاحية، مثل الأعمال الخيرية ومحو الأمية، وبدأن العمل على إحداث «تغييرات كبيرة في أوضاع النساء». على سبيل المثال «تغيير البنية التحتية السياسية. لكنني أعتقد أن هذا لا يعدو أن يكون إعادة لتركيب الماضي على أساس إسقاط الأماني. فحتى في وقت متأخِّر مثل عام 1988م، أبرزت فاطمة أحمد إبراهيم فصول محو الأمية وتعاونيات الحياكة على أنها الأنشطة الأساس للاتحاد النسائي، بينما جاء التثقيف السياسي بوصفه مجرَّد مسألة هامشية[43].

وعلى الرُّغم من أنني قدَّمت صورة ضمنية للاتحاد النسائي على أنه تنظيم جبهوي للحزب الشيوعي، إلا أن العلاقة، في الواقع، أكثر تعقيداً وحيوية بكثير. إذ يعتمد المدى الذي يمكن أن ننظر به إلى استقلالية الاتحاد على مصادر معلوماتنا. فلم تكن كل عضوية أو قيادات الاتحاد النسائي من الشيوعيين أو أعضاء الحزب الشيوعي، بل كانت هناك نزاعات كثيرة بين الشيوعيين وغير الشيوعيين حول السيطرة على الاتحاد، وحول علاقته بالحزب.

كما تمكّنت الدولة من بسط سيطرة أكبر على الاتحاد منها على الحزب، واستطاعت

بسهولة أكبر اختراق الاتحاد بعناصر موالية للحكومة، في محاولة للتأثير عليه ودفعه بعيداً عن الحزب، غير أن علاقة القرب بين الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي ظلت متغيرة تاريخياً، اعتماداً على من تم انتخابه رئيساً للاتحاد النسائي. لكن بصورة عامة سعت قائدات الاتحاد، وحتى لو كنَّ وثيقات الارتباط بالحزب الشيوعي، ولأسباب عدة، من بينها الرغبة في بقاء المجموعة، لتقليل الانطباع بأن الاتحاد النسائي هو (واجهة) للحزب الشيوعي. وقد ذكرت لي فاطمة أحمد إبراهيم وهي تزعم عدم وجود اختلاف بين الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي حول قضايا النساء:

«منحَنا الحزب الشيوعي مساندته الكاملة في كل التفاصيل المتعلِّقة بحقوق المرأة، لهذا السبب يعتقد الناس أننا جزء منه، ونحن لسنا كذلك»[44].

كانت أرقام العضوية مثيرة للدهشة والإعجاب، وكانت كوادر الاتحاد صلبة وقوية أثناء الفعاليات الجماهيرية، بحيث لم يخطر ببال أحد هشاشة الاتحاد أمام قهر الدولة، والسهولة التي يمكن أن يتلاشى بها. غير أن هذه الهشاشة تعبِّر عن مشكلات كل تنظيم نسائي ظل قائماً لفترة طويلة في مجتمع (محافظ). بجانب هذه المشكلات العامة، عانى الاتحاد النسائي من صعوبات، تتعلّق، على وجه الخصوص، بعلاقته بالحزب الشيوعي، والأكثر أهمية، بأيديولوجية نوعية لم تعكس مصالح النساء، باستثناء الدعوة للمشاركة الفعالة للنساء في القوة العاملة، «وللتساوي» في هذا، و«التساوي» في ذاك. ما يبعث على الانزعاج بصورة خاصة هو موقف الحزب الشيوعي من الثقافة «التقليدية» (التي سنتناولها باستفاضة في الفصل الأخير).

أيضاً كانت هيكلة الحزب الشيوعي والروابط بينه وبين الاتحاد النسائي (كنتيجة للأيديولوجية النوعية الاجتماعية«الجندرية» للحزب) مصدراً للمشاكل. فعلى الرغم من أن الحزب الشيوعي السوداني، بخلاف كثير من الأحزاب الشيوعية في الشرق الأوسط، كانت له شخصيته الوطنية الحقيقية في مستوى قيادته، إلا أن الحزب والتنظيمات المرتبطة به اعتمدت الأنماط الهيكلية نفسها لمعظم الأحزاب الماركسية اللينينية. وأدى ذلك إلى أن لا يُنظر إلى احزب على أنه وحدة مستقلة، بل كفرع للحزب (السوفيتي) الرئيسي، لأن هياكله تعكس هذه العلاقة.

فكما ذكرت آنفاً تمَّ بناء الحزب في وحدات قاعدية، ومكاتب محلية، وإقليمية،

ولجنة مركزية، ومكتب سياسي. وقام الاتحاد النسائي على ذات المبادئ التراثية العامة: لجنة مركزية، خلايا محلية، وإقليمية، مع استقلالية محدودة. ففي البدايات كانت اللجنة المركزية للحزب تقوم (سواء رسمياً أو بشكل غير رسمي) حتى باختيار قيادة الاتحاد النسائي.

وبرغم أن جهود استقطاب العضوية التي قام بها الاتحاد بدت فعالة من حيث الأرقام، إلا أن روافد التجنيد ظلت إشكالية. في البداية اعتمد الاتحاد النسائي على الحزب الشيوعي في معظم عضويته، والتي تشكّل جزءٌ كبير منها من زوجات، وقريبات، وصديقات الأعضاء الذكور للحزب الشيوعي، وهو ما يمثّل قاعدة ضعيفة لأي تنظيم. وكان هذا الاعتماد الكبير على الحزب في استقطاب العضوية يعني أن القليل جداً من الأفكار الاشتراكية غير الأرثوذكسية حول الترتيبات النوعية الاجتماعية«الجندرية» يجد طريقه إلى داخل الاتحاد. وبالتالي ظلت النساء مرتبطات بالانتماء الطبقي لأقرانهن الذكور، وبقي انتماؤهن للحزب بقدر ما هو للاتحاد. ولم يكتسب الاتحاد قوة إلا عندما بادر بنفسه بتجنيد العضوية من مجال القطاع السكاني، وكوّن فروعاً إقليمية للمجندات الجديدات. مع ذلك ظلت العضوية تعكس، بصورة أساس، الفئات الدنيا وبعض الفئات المتوسطة من النساء المهنيات (خاصة معلمات المرحلة الابتدائية والمتوسطة)، اللائي كانت لهن بعض الروابط بالعضوية الحضرية من الذكور[45].

وقد أوضحت لي فاطمة أحمد إبراهيم العلاقة بين الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي فقالت:

«لم يفهم بعض أعضاء الحزب خطورة الخلط بين عمل الحزب وعمل الاتحاد. لقد سبّب لنا ذلك الكثير من المشاكل. حتى أننا قدنا معارك ضد زملائنا. [كنا حريصات] على الاحتفاظ بالاتحاد مستقلاً. منذ البداية كان واضحاً جداً أن الشابات الشيوعيات يردن أن يكون الاتحاد مستقلاً وغير مرتبط بالحزب. [وكانت نساء الاتحاد حريصات] على تحويله إلى تنظيم جماهيري، ولن يصبح كذلك إذا ارتبط بالحزب الشيوعي، لهذا السبب كتب الحزب في دستوره أن هذه التنظيمات — النسائية والشبابية والطلابية — يجب أن تكون مستقلة».

ولكن مع ذلك يجب ألا نقلِّل من مساهمات الحزب والإنجازات التي حقَّقها. اعترف بهذه الأفعال واربرج (Warburg)، وهو بالتأكيد ليس من أنصار الحزب، بل على العكس ظل يسعى للتقليل من قدرات الحزب وإنجازاته في كل منحنى:

«بينما لم تنجح الشيوعية أبداً في أن تكون قوة رئيسة في السودان، إلا أن تأثيرها، برغم ذلك، كان كبيراً، خاصة في أوقات الأزمات. يرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب رئيسة أولاً: تغلغل الحزب الشيوعي السوداني في كل القطاعات المهمة للمجتمع السوداني: مزارعي القطن، عمال السكك الحديدية، والإنتلجينسيا، مكن الحزب من أن يصبح مجموعة ضغط فعالة، وذلك على الرغم من الأعداد القليلة. ثانياً: وفَّر الحزب الشيوعي السوداني البديل المتماسك الوحيد للطائفية، والانقسامات الفئوية التي أقعدت السياسة السودانية منذ الاستقلال. أخيراً: كانت قيادة الحزب الشيوعي، منذ أن أصبح عبد الخالق محجوب سكرتيره العام، على الأرجح، أفضل وأقوى قيادة لأيِّ حزب شيوعي في المنطقة، مكنتها مواقفها المرنة من الدين، وقضايا القومية، والوحدة العربية...إلخ من أن تحافظ على حرية الحزب، كما أنه كان الحزب السياسي الوحيد الذي نادى بالحكم الذاتي للجنوب منذ الاستقلال»[46].

ولقد كتب واربرج إنتاجاً كثيفاً عن الحزب الشيوعي، أكثر من أي شخص غير سوداني آخر، ولكنه تجاهل مساهمة الحزب في الحركة النسائية. والحقيقة هي أن الحزب الشيوعي كان هو أول حزب يفتح أبوابه للنساء، ليعلِّمهن المفاهيم الماركسية اللينينية في التنظيم، وليرفع وعيهن السياسي في مجتمع يسيطر الذكور على فضائه العام.

وبجانب تشجيع النساء على ولوج الحياة العامة، أتاح الحزب للنساء المتعلمات منبراً لبعض وجهات نظرهن المستنيرة، وفتح عضويته لقطاع عريض ومتداخل من النساء، مما أوجد بيئة اجتماعية أكثر تنوُّعاً للنساء المتعلمات والمقيَّدات طبقياً واللائي كثيراً ما كُنَّ معزولات عن بقية القطاع السكاني الأنثوي. لكن لم يكن أي شيء من هذا متعلق بالحياة الخاصة للنساء، ولا بعملهن المنزلي الذي تزايد تبخيسه، أو عدم قدرتهن على التحكم في مواردهن الإنجابية، ولا بالقهر الذي يتعرَّضن له في ظل

ذلك النوع من الإسلام الذي تطوَّر مع الاستعمار والرأسمالية، أو بالعنف المنزلي، أو بممارسات مثل ختان الإناث.

كان إشراك النساء في الأنشطة السياسية العامة جزءاً عضوياً من برنامج الحزب الشيوعي، وبالطبع كانت هناك تقاليد اشتراكية تليدة تؤيِّد ذلك. لكن ظل (سؤال المرأة) هامشياً في التطوُّر الأيديولوجي العام للحزب، نظر الحزب الشيوعي للاتحاد النسائي، على أنه تكوين ملحق، تتمثل وظيفته الرئيسة في تجنيد العضوية للحزب، من أجل أن يكون للحزب خط ثان يلجأ إليه في أوقات الأزمات، (أي ما يعرف بمتلازمة النساء ككورس– إغريقي)[47].

في مناطق أخرى من العالم كانت هذه هي الطريقة نفسها التي يتم بها تجنيد النساء للمؤسسات العسكرية أو شبه العسكرية. فقد أوكلت للنساء مهام الإرهابيين والمخرِّبين، لصالح الثورة الجزائرية في الستينيات، ولكن فيما يبدو، فقط بديلاً عن القتلى، والمسجونين، والمنفيين، والمحاصرين من الثوار الذكور[48].

لم يكن هناك وسط عضوات الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي إلا القليل جداً من رفع الوعي حول قهرهن كنساء، أو مشاكلهن الخاصة كعاملات. في الواقع صارعت النقابات منفردة من أجل هذه القضايا بصورة أكثر فعالية، في عام 1952م على سبيل المثال، أرسل اتحاد المعلمات خطاباً إلى مدير التعليم (البريطاني آنذاك)، يطالب فيه بمساواة المعلمين والمعلمات في الدرجات الوظيفية والعلاوات والمنح والمعاشات[49].

وجرياً على خطِّ مصالح النوع الاجتماعي«الجندر» في إطار محافظ، طالبن عند النقل إلى منطقة عمل أخرى و«للحفاظ على العادات والتقاليد السودانية أن يسمح لكل معلمة بمحرم من الأسرة، وأن يتاح له السفر في ذات الدرجة التي تسافر فيها الموصى عليها». إضافة إلى ذلك طالبن بأنه «نسبة لأن المعلمات المتزوجات لهن التزامات كبيرة في القيام بواجبهن الرسمي وأدوارهن كزوجات وربات بيوت... فيجب التمييز بينهن وبين زميلاتهن غير المتزوجات، بألا يتم نقلهن إلى مناطق بعيدة عن الأماكن التي يعيش فيها أزواجهن». وطالبن أيضاً بأن «تُدفع للمعلمات في المدارس الداخلية، اللائي يؤدين واجبات إضافية، علاوة على مثل هذه الأعمال». وعلى الرغم من أن «الواجبات النسائية» لم تحدد هنا، وبما أننا نستطيع أن نفترض بأن

المعلمين في المدارس الداخلية يؤدون، أيضاً واجبات إضافية، فمن الواضح أن الخطاب يشير إلى الرعاية ومهارات العمل المنزلي النسائية غير مدفوعة الأجر، وهو ما يعني أن اتحاد المعلمات كان في الواقع يطالب «بأجر على العمل المنزلي».

لم تكن القضايا التي شُجّعت عضوية الاتحاد النسائي على مواجهتها، في العادة، مصالح نوعية إستراتيجية للنساء (أي نسوية). وحتى عندما تعامل الاتحاد النسائي، فعلاً، مع ما كان يعتبر (مشاكل) نسائية، كثيراً ما كانت الأنشطة المتخذة تكريس لأدوار تقليدية، بدلاً من البناء على أساس ثابت داخل الثقافة والمجتمعات النسائية يمكن تعبئته، خاصة أن قيادتي الاتحاد النسائي والحزب الشيوعي حملتا أفكاراً تقليدية حول الهياكل (تقتصر في معظمها على النقابات، والمجموعات الطلابية والتكوينات الرسمية الأخرى) التي يمكن تعبئتها.

أما عندما كانت نساء الاتحاد أو الحزب يُثرْن قضايا شخصية، أو خاصة مثل تقسيم العمل داخل المنزل أو العنف الأسري، فقدَ ذكرن لي، ولسنوات طويلة، أنهن كن إما يتم تجاهلهن أو يتهمن «بالنسوية البرجوازية»، أو «الفردية البرجوازية». فقد كانت هناك دائماً قضايا أكثر أهمية، أهداف مثل مقاومة النظام القائم أو إسقاطه، حيث ظلت النساء يسمعن الأسطوانة المشروخة نفسها: «عليكن الانتظار لما بعد الثورة». كتبت فاطمة أحمد إبراهيم من منفاها في إنجلترا، تساند هذا الرأي:

> «كان عملي مع النساء أكثر الأعمال بعثاً للحيوية في حياتي اليومية في البلد (السودان)، ولكنني هنا (في إنجلترا)، وعلى الرغم من أنني أعمل في الاتحاد [الديمقراطي الدولي للنساء]، إلا أن العمل أقل إشباعاً، لأنني أشعر بأن أفكاري ووجهات نظري مختلفة عن معظم أفكار وآراء الآخرين (من بلدان أخرى). هم *يريدون التركيز على الاغتصاب والعنف والخيار الجنسي. أنا أهتم بهذه القضايا، ولكني مهتمة أكثر بالمشاكل المتعلقة بمجرَّد البقاء*. ماذا يمكن أن تكون أولوية الخيار الجنسي لدى امرأة يموت طفلها من الجوع بين يديها؟»[50]. (الخطوط المائلة من عندي).

كانت جميع الأحزاب السياسية قد حُظرت بعد القضاء على الانقلاب العسكري اليساري في 1971م، باستثناء الاتحاد الاشتراكي السوداني. وانتقل كلٌ من الحزب

الشيوعي والاتحاد النسائي إلى العمل تحت الأرض. ومثلما هو الحال مع الأحزاب الشيوعية في البلدان الأخرى، تمكّن الحزب الشيوعي السوداني دائماً من المحافظة على بقائه تحت الأرض، وفي أوقات الأزمات. ولكن ذلك لم يكن هو الوضع مع الاتحاد النسائي. فمن المحرج للغاية لامرأة من أسرة محترمة (مسلمة أو مسيحية) أن تشارك في اجتماعات سرية – تنعقد عادة في ساعات متأخرة من الليل، وفي أماكن مشبوهة. إذاً ليس من السهل على امرأة مسلمة أن تختفي للعمل تحت الأرض، ولم يعمل الحزب الشيوعي، بسبب أيديولوجيته المحافظة على تمهيد الطريق أمام نساء الحزب والاتحاد ليكن محصَّنات ضد العقوبات الأخلاقية. لكن حتى في الأوقات التي أبدت فيها العضوات استعداداً لمواجهة هذه المشاكل الاجتماعية، كان الأعضاء الذكور يذكِّرونهن بأن وجودهن غير المعتاد في مثل هذه الأماكن يثير الشكوك.

في معظم الأوقات التي أعقبت الانقلاب الفاشل، كان يُطلب من النساء أن يبقين بعيداً عن الاجتماعات الإستراتيجية والمصيرية الحاسمة. على الرغم من أنهن كن يستدعين لبعض أعمال الرعاية المتفرقة (مثل تقديم المساعدات الطبية للأعضاء الذكور من المتخفين تحت الأرض).

سبّب الحظر المفروض على المجموعات السياسية بعد 1971م، وما ترتب عليه من تحوُّل للعمل تحت الأرض مشاكل عويصة للاتحاد النسائي، معظمها نتيجة للعلاقة مع الحزب الشيوعي. أنا أعزو ما يشبه تلاشي الاتحاد مع ما كانت له من قوة، إلى غياب الوعي السياسي بالاشتراكية، والانقسامات بين النساء المحافظات اجتماعياً الأكثر سناً وأولئك التقدميات اجتماعياً وأصغر سناً، وإلى القهر الاجتماعي والسياسي العام، والضرر الكبير الذي لحق بروحه المعنوية وبهياكله نتيجة انسلاخ عدد من قيادات الصف الثاني وكثير من عضويته للالتحاق بالجناح النسائي للاتحاد الاشتراكي السوداني، اللائي أخذن معهن مهارات تنظيمية، وكذلك معلومات داخلية عن الحزب والاتحاد على حد سواء. لم يكن لكثير من هؤلاء النساء، بسبب غياب التدريب الأيديولوجي، وقلة الفرص في الترقي القيادي، والاهتمام القليل الذي يعطي لمصالح النساء، في العادة، كبير ولاء للحزب الشيوعي، وبالتالي للاتحاد النسائي.

ويعكس تقرير دورة سبتمبر – نوفمبر 1971م للجنة المركزية للحزب، في تعليقه على هذه الانسلاخات، العقلية النموذجية المنحازة للذكور، وغير القادرة على النقد الذاتي، عندما «يلوم الضحية» أي الاتحاد النسائي، على ضعفه:

«تعرّض [الاتحاد النسائي] للقهر الصريح وللإفساد. ولكن على الرُّغم من التسهيلات التي توفرِّها الدولة، لا يزال التنظيم النسائي الرسمي يعتمد بصورة كبيرة، على الدعاية الرخيصة التي يبثها الإعلام الجماهيري، ويستثمر فيها ضعف الحركة النسائية الديمقراطية» (هكذا)[51].

بدءاً من 1971م وحتى قيام الانتفاضة في 1985م أسّس الاتحاد الاشتراكي السوداني فرعه النسائي الخاص به، وشجَّع الكثير من القيادات الثانوية للاتحاد النسائي للانضمام إليه. وقد أثَّرت السهولة التي تم بها تحييد دور الاتحاد النسائي، ونوعية القيادات النسائية التي وافقت على التعاون مع هذا الفرع، والتنظيم المحترم الذي نما من بين هذه الأحداث، أثّرت جميعها تأثيراً كبيراً على مستقبل الاتحاد النسائي. وجَّه اليسار نقداً قاسياً لنساء الاتحاد الاشتراكي هؤلاء، واللائي تعتبر بعضهن، مثل نفيسة أحمد الأمين، من بين أبرز النساء السودانيات وأكثرهن موهبة. وقد شكّلت هؤلاء النسوة (طليعة) اتحاد نساء السودان (الاتحاد الاشتراكي)، بعد أن قمن بتحييد اسم الاتحاد النسائي، وكوّنَّ تنظيماً برجوازياً نسائياً كبيرا، له فروع في كافة أنحاء القطر. ولكن ذات المشاكل المتعلقة بالوجود في مجتمع محافظ والتي أقلقت الاتحاد النسائي، ظلت تطارد أيضاً هذا التنظيم. وبحلول عام 1981م بدأت تظهر في الصحف مقالات تصف اتحاد نساء السودان «بعدم الملاءمة»[52].

وسيطرت على اليسار الشيوعي، لبعض الوقت بعد انهيار الاتحاد النسائي، الملاسنات سواء داخل الحزب الشيوعي أو الاتحاد النسائي. ولكن في السنوات القليلة الأخيرة، بدأت بعض العضوات يتبيّنّ أن هذا «الضعف» المنسوب للاتحاد، قد لا يكون كله من صنعه، ولكنه، في جزء منه، نتيجة محتومة لبنية وأيديولوجية الحزب الشيوعي: دوغمائية محافظة تتجاهل مصالح النساء كما حدَّدنها، وتكلّس أيديولوجي، وعدم مساواة في التراتبية الحزبية، وتطهُّرية لم تواكب حتى الإيقاع العام للمجتمع في مجمله.

ولحدٍّ كبير كانت تطهُّرية الحزب هذه، والتي تسرَّبت إلى الاتحاد النسائي (بعض أعضاء الحزب يزعمون العكس)، نتيجة مباشرة لسياسات التعايش مع الثقافة التقليدية، سواء في محيط العادات الأبوية، أو الأبعاد الأبوية في الإسلام.

ويمكن رؤية هذه التوجُّهات، والتي تعبّر عن الأيديولوجية النوعية للحزب الشيوعي، في الطريقة التي يجري بها التحري عن السلوك الأخلاقي للمرشحين لعضوية الحزب الشيوعي، خاصة النساء. فالأعضاء ذوو السمعة السيئة سوف يزيدون الصعوبات على حزب يناضل داخل سياق إسلامي. باختصار، كان يجب على نساء الحزب والاتحاد، لكي يُرضين الرجال المسلمين المحافظين، أن يتحلّين بسمعة اجتماعية مقبولة. وبالنظر إلى أن المجتمع كان شديد الحساسية إزاء تصاعد المشاعر الإسلامية المحافظة فقد أصبح هذا التركيز على (الأخلاق) والسلوك الاجتماعي الملائم أمراً شديد الأهمية.

وقد شكت لي النسويات في الخرطوم، وعضوات الاتحاد والحزب الشابات، في 1981م، أن فاطمة أحمد إبراهيم تصرُّ على تغطية رأسها ووجهها عند ظهورها في التلفزيون، وأن مثل هذا السلوك المحافظ، من أي امرأة هي قدوة مهمة لليسار والحركة النسوية، يضر ويؤذي قضيتهن (أي تحرير المرأة). ولكن فاطمة، وهي تتحدث من منفاها في إنجلترا، أكدت بصورة متكررة أنها كانت واعية بسمعتها الأخلاقية.

«لقد اخترت أن أحافظ على صورة عن نفسي كامرأة تقليدية محترمة وذات توجه أسري إسلامي، في الحياة الخاصة، وقد منحتني هذه الصورة عن نفسي المصداقية التي أتاحت لي أن أكون مصادمة ومجاهرة في حياتي العامة»[53].

وقد وصفت بعضاً من سلوكها المحاذر، قائلة:

«لقد حرصت على حماية سمعتي، لأنها كانت مهمة لي في عملي. لم أستقل سيارة أبداً لوحدي مع زميل، ولم أحضر اجتماعاً في منزل لم تكن به نساء غيري، وحرصت دائماً على العودة إلى منزلي من أي منشط في أوائل المساء. لم أكن أرغب في شائعات، أو في القيل والقال»[203].

هذا التعايش مع «الثقافة التقليدية» هو النقد الذي سمعته كثيراً من الجيل الجديد من النسويات السودانيات، بينما وجَّهت فاطمة نقدها للاشتراكية الدولية من منفاها:

«أنا على قناعة مع نفسي بأن الاشتراكية فشلت في أجزاء كثيرة من العالم لم تُفسَّر وتُطبق بصورة صحيحة. *أما الخطأ القاتل الثاني فهو إنكار الله، وإنكار الدين*، (الخطوط المائلة من عندي) والذي هو الملاذ الأخلاقي والروحي لكثير من الناس [206].

لقد قيل لي إن فاطمة أحمد إبراهيم تعتبر محافظة بأكثر مما يجب لقيادة الاتحاد النسائي بعد الآن، ولكن تحدي قيادتها أمر مستحيل؛ فقد أصبحت رمزاً عالمياً لحقوق الإنسان. هناك بعض العضوات يردن توجيه النقد لفاطمة أحمد إبراهيم والاتحاد النسائي، ولكن على ألاَّ يُسجل هذا النقد أو يُنشر. وقد ذكرت إحدى النسويات السودانيات، وهي شيوعية ولكن ليست عضوة في الحزب، وطلبت عدم ذكر اسمها:

«بدأنا في تحليل علاقتنا بالإسلام، والشريعة، والتقاليد الأسرية، بصورة عامة، وبأدوار النوع الاجتماعي«الجندر» والأيديولوجية التي تتوقَّعها منا الدولة والحزب، أو بالأحرى شكلتها لنا. لا بدَّ لنا من أن نتصدَّى للعنف المنزلي، ولتقسيم العمل، وبصورة عامة، وكما تفعل المناضلات، لدور (المرافقة) الذي يتوقعون أن نقوم به —سواء كمنظمة سياسية مرافقة للحزب الشيوعي— أو كزوجات، أو صديقات، أو قريبات لأعضاء الحزب الشيوعي. الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي كانا محافظين بأكثر مما يجب للتصدي لهذه المهام»[54].

سعاد إبراهيم أحمد، هي واحدة من أشد الناقدات للاتحاد النسائي، وهي ناشطة يسارية ونسوية حاصلة على درجة الدكتوراه في التعليم، ومارست التدريس لبعض الوقت. في أحد لقاءاتنا ذكرت سعاد بأن هناك وجهتي نظر في موضوع الأخلاق، والدين، وإستراتيجيات الحزب/الاتحاد:

«إحدى وجهتي النظر ترى أن التقدُّميين يجب أن يستخدموا الإسلام لهزيمة المتطرفين الإسلاميين. وجهة النظر الأخرى هي أن علينا أن نواجههم بأفكار علمانية. وهذه هي وجهة نظري. أنا أعتقد أن العمل من داخل الإطار الإسلامي يجبر التقدُّميين على استخدام إطار مخالفيهم. على التقدُّميين أن يرفضوا هذا التوجُّه»[55].

وتوافق سعاد إبراهيم أحمد على أن التوجُّه المحافظ للاتحاد النسائي كان مشكلة،

ولكنها أنكرت مسؤولية الحزب الشيوعي عن ذلك، بل نسبت الأحداث إلى سلسلة من الاجتماعات قامت بها نساء بصورة منفردة، ومنظمات نسائية، ومنظمات جماهيرية أخرى، في العاصمة المثلثة في 1987م. وبرغم أن الأجندة كانت مفتوحة، ناقشت المشاركات الأنشطة النسائية، ومسألة تطوير إستراتيجيات النضال الاجتماعي ضد من أسمتهم سعاد إبراهيم أحمد «الأصوليين الإسلاميين». قالت سعاد:

«بعد قضاء 16 عاماً من العمل تحت الأرض، يستغرب المرء للعدد الكبير من الأشخاص الذين لا تعرفهم». هذه هي المرة الأولى التي أرى فيها نساءاً أعمارهن ما بين 18 إلى 30. لم تكن لي سابق علاقة معهم خلال سنوات القهر [في ظل نظام نميري]. لقد أدهشني وضوح الرؤية وصراحة النقد [الموجَّه للحزب الشيوعي والاتحاد النسائي]، واستعدادهن للنضال، وهن يعرفن ثمن ذلك. هناك جيل جديد لا يقبل الأشياء من دون مساءلة... هن يعتقدن أن الاتحاد، كما هو عليه الآن، يميل لأن يكون محافظاً، وأنه *لا يتصدّى للإخوان المسلمين*، وأنه يتنازل بأكثر مما يجوز. [هؤلاء الشابات] يعتقدن أن استخدام مقاربة إسلامية هي في حدٍّ ذاتها انهزامية، لأنها تقيدنا. وأنه على الرغم من أهمية الحديث عن أدوار النساء في الأسرة والإنجاب، إلا أن حلبة الصراع ليست هي المنزل، بل مكان العمل»[56]. (الخطوط المائلة من عندي).

كان هناك انقسام كبير في الاتحاد النسائي، تستطرد سعاد إبراهيم أحمد: «مثّل هذا الجيل الجديد مجموعة متمردة وقوية الصوت داخل الاتحاد النسائي، كانت لها أولويات تختلف عن تلك التي وضعتها القيادة التقليدية... بما فيها فاطمة أحمد إبراهيم نفسها». وتواصل سعاد أحمد بأن هذه العضوية الشابة لم تكن تريد الانقسام عن الاتحاد النسائي، وكانت شديدة الاحترام لفاطمة، ولكن «لم يكن هناك شك من أنه كان لديها اهتمامات مختلفة». «لم تقبل هذه المجموعة الفكرة القائلة بأن الأشخاص (النساء) اللائي يرتدين البنطلونات ويقصصن شعورهن لم يكن ثوريات»[57]. هؤلاء النساء الشابات يشرن إلى سلوكيات الاتحاد التطهُّرية إزاء الخيارات الشخصية فيما يخص الشعر وطريقة اللبس.

لقد لاحظن أن الحزب الشيوعي كان أخلاقياً بأكثر مما يجب، وأن الاتحاد النسائي

كان بحاجة إلى قدر أكبر من الاستقلالية. ردَّت فاطمة أحمد بعنف[58]: «غياب الاستقلالية؟ آه، المشكلة هي الاستقلالية الزائدة!. المشكلة هي أن هذه الاستقلالية النسبية استخدمت للحد الأقصى. حقيقة أن الاتحاد ضم في عضويته شيوعيات وغير شيوعيات، أعطى قيادته الحق في أن تقول إنها ليست فرعاً للحزب الشيوعي». أما عن الأخلاق فقالت:

«في الواقع الاتحاد هو الذي يتمسَّك بالأخلاق. واحدة من أسباب الاحتكاك بين الحزب والاتحاد هي أن الاتحاد ذكر في دستوره أن العضوات يجب أن يكُنَّ ذات قيم أخلاقية، وهو ما يمكن أن يستثني أي شخص يسرِّح شعره على الطريقة الأفريقية، أو يرتدي بنطلونات الجينز. هذه المسألة أغضبت الشباب، على سبيل المثال الشباب في مجالات الفنون، هل هم أخلاقيون أم لا؟ بعض الناس يعتقدون أن الغناء في أماكن عامة غير أخلاقي، أو الرقص، أو لعب كرة السلة».

بينما ترى سعاد أحمد أن إستراتيجية الاتحاد النسائي بعدم مواجهة العناصر المحافظة في المجتمع أدت إلى أن تستبطن النساء العداء للنسوية والشوفونية الذكورية، وأن الحزب الشيوعي ارتكب خطأ بعدم انتقاده صراحة للاتحاد! وهذا هو السبب، أننا كحزب نتحمل المسؤولية (يقع علينا اللوم) عن أي مواقف محافظة اتخذها [الاتحاد] في الماضي. وقالت أيضاً إن أعضاء الحزب الشيوعي كانوا على وعي بالمشاكل في الاتحاد، ولكنهم ظلوا يؤجِّلون نقدهم مرة بعد مرة. ولكن بحلول الثمانينيات كان الكل مشغولين بالصراع من أجل البقاء، بحيث إن الأعضاء رأوا أن الحاجة كانت لقدر أكبر من الدعم والمساندة، وليس لتوجيه النقد لبعضهم بعضاً. إضافة لذلك كانت نساء الاتحاد مفيدات جداً للحزب في تلك الأوقات، لأنهن أقلَّ إثارة لشكوك النِّظام من الرجال، وبمقدورهن التحرُّك بحرية أكبر —على الأقل أثناء النهار— من غير أن يوقفهن البوليس السري. كما كنّ أقل تعرُّضاً للاعتقال، ولهذا يمكن أن يواصلن المقاومة بقدر، إذا دعت الحاجة.

ولكن فاطمة أحمد إبراهيم، وبلهجة رافضة أعلنت: «أنا لم أعد طرفاً في الاتحاد النسائي، ولم أكن كذلك لعشرين عاماً الآن». هذا الموقف من الاتحاد النسائي يشابه

موقف إحدى الشخصيات الرئيسية الأخرى في اليسار: كانت خديجة صفوت إحدى القيادات النسائية المثقفة في السودان قبل أن تغادر البلاد في أواخر السبعينيات. وبوصفها شيوعية فقد كانت ذات صلة وثيقة بقيادة الحزب الشيوعي. كان معظم الناس يعتبرونها من النسويات، ولكنّ آراءها النسوية تعدّلت بماركسيتها الأكثر تصلباً. كانت صفوت تستهجن الاتحاد النسائي، وتستهجن النسوية، سواء في وجهها الغربي أو كما تُفهم في السودان. في مرة من المرات أثناء واحد من أحاديثنا الكثيرة في خرطوم السبعينيات[59]، أثار تعليق ذكرته لاح منه أنها كامرأة شيوعية من المفترض أن تكون تلقائياً عضوة في الاتحاد النسائي، أثار ذلك التعليق ردود فعل من مثل «لا أعرف ما الذي تفعله هؤلاء النسوة هذه الأيام، في الحقيقة أنا لا أهتم بهن إطلاقاً»، و«لا يبدو أن لديهن فهم عميق بماهية الصراع الطبقي».

فاطمة بابكر محمود هي الأخرى صوت قيادي في اليسار النسوي السوداني. وهي تعرّف نفسها على أنها «نسائية (Womanist) في إطار الصراع الطبقي، ولكنها تستطرد: «إلا أنني لا أريد أن يحرمني الصراع الطبقي من حقي في [أن تكون لي] نسويتي»[60]. وموقفها هو أن الحزب الشيوعي لا يمكن أن يدعي أنه يناضل من أجل النساء:

«ليس هناك [باستثناء النساء] من سيناضل نيابة عن النساء من أجل النساء. نحن [النساء] لا يمكننا أن ننتظر مجيء الثورة وقيام الاشتراكية، ثم نقول اسمعوا، الآن وقد جاءت الثورة دعونا نبقى في أسرّتنا وننظر في أوضاع النساء. هذا لا يمكن أن يحدث.. علينا [رجالاً ونساءً] أن نمشي معاً»[85].

ثم في نقد مسيء بعض الشيء لسلوك الرجال تجاه النساء في الحزب الشيوعي، تقول فاطمة بابكر:

«[رجال الحزب] يقولون لي: «نحن نؤمن بتحرير المرأة، أنتن مساويات لنا». أنا لا أريد ذلك. لا أريد ما أراه في الحزب، مثل ما يحدث عندما تتحدّث امرأة في اجتماع للحزب، يفضل الرجال عادة، قراءة الصحيفة من أن يستمعوا لها. إنهم لا يأخذونها بجدية، ثم بعد ذلك يعودون إلى منازلهم وينتظرون أن تخدمهم النساء. إنهم لا يطبِّقون ما يقولونه عملياً[85-86].

وتصرُّ فاطمة بابكر التي تحصر نقدها على الكوادر الرجالية للحزب وممارساتهم:

«إن الوقت الذي نستطيع فيه أن نتحدَّث عن تحرير المرأة الأفريقية سيأتي عندما تتمكَّن الحركة التقدمية لما يسمى بالشيوعيين والاشتراكيين من توحيد ما برؤوسهم (النظرية). من ناحية عملية ليس هناك تعارض بين الحركة النسائية والحركة الثورية، إلا إذا كانت الحركة الثورية غير معنية بسؤال المرأة»[88].

هناك نسويات يساريات أخريات، ابتعد بعضهن أو لم يعدن يحملن تقديراً للحزب أو للاتحاد، أو لهما معاً، انتقدن التنظيمين وقيادتهما لأنها لم تتناول قضايا الجنسانية (Sexuality)، بمعناها الواسع، أو الحريات الإنجابية. كثيرات من هؤلاء من الطبيبات المهمومات بالقضايا الصحية. وعندما أعدتُ أمام بعضهن ما قالته فاطمة أحمد إبراهيم من أن لا أحد يموت بسبب ختان الإناث، ولكن الناس يموتون بالجوع والولادات المتعسِّرة، وإن الأطفال يموتون بمعدلات عالية. عندما ذكرت ذلك رفضن هذا المنطق بوصفه لا يهتم «بنوعية الحياة» وإنما فقط بالموت. وقد بدا أن ما اعتبرته هؤلاء النساء المهنيات «أخلاقية مبالغ فيها» من جانب الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي، هو نقد سائد في أوساط النساء تحت عمر الأربعين. قالت إحداهن:

«على رجال الحزب أن يساندوا النساء عندما يتم انتقادهن بسبب سلوكهن الاجتماعي أو طريقة لبسهن، لا أن ينضموا لجوقة النقاد. أحياناً كثيرة لا يملك الرجال الشجاعة لمواجهة هذا السلوك الاجتماعي. فما هو موجود عميقاً بداخلهم هو إحساسهم بأن كرامتهم على المحك، عندما تثار التساؤلات عن النساء اللائي يرتبطون بهن، سواء من الأسرة، أو لا»(61).

قالت لي أخرى إنها تعتقد أن الناس يجب أن يلتزموا بقواعد ثقافتهم، لا أن يحاولوا الحياة خارجها، ولكنها أصرت على أن هناك ازدواجاً في المعايير نحو الرجال والنساء، وأن ذلك هو ما تعترض عليه.

خاتمة

بعد سنوات من الأحاديث مع المئات من اليساريين السودانيين من النساء والرجال،

أصبح واضحاً بالنسبة لي أنه حتى رجال الحزب الشيوعي حاولوا تسخير النساء، في إطار الثقافة، لتقديم الخدمة الأفضل لمصالح الرجال. فكلٌ من الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي سعيا لمَوْضَعة النساء ليكنَّ حارسات للأخلاق ولمعايير الحزب والمجتمع. بالنسبة للشيوعيين تنعكس النساء على الحزب وعلى نشاطاته. ويتحدّث الناس بصورة مثيرة حول هذا الأمر كأنما تحمل النساء في أبدانهن طهارة القضية.

وقد حدثني أحد الذكور من مثقفي الحزب الشيوعي قائلاً: «يمكنك أن تحكمي على مدى الجهد الذي يبذله الناس في تحقيق غاياتهم، ومدى نبل القضية ومن يعملون من أجلها من النظر إلى النساء اللائي ينتمين إلى التنظيم». وقال آخر في نقاش أعقب محاضرة قدمتها في جامعة الخرطوم عن تصاعد المد الإسلامي في السودان، إنه يأسف لأن الشيوعيين «لم يقوموا، قبل أن يفعل الإسلاميون، بتنظيف كل أوكار الدعارة». كأنما هنالك تنافس حول كنس النساء «القذرات».

وفي الثمانينيات، وعلى وجه التحديد أثناء الفترة القصيرة التي أعقبت انتفاضة 1985م، بدأت أجيال جديدة من النسويات تتصدى لما رأت أنه أخلاقية ضيقة. غير أن تنامي التيار الإسلامي جعل من مواجهة هذه القضايا التطهرية ضرباً من المستحيل.

هذا وتنطبق جوانب من أشكال النقد المختلفة المضمَّنة أعلاه على الاتحاد النسائي في معظم تاريخه. فسواء تعلّق الأمر بمصالح النوع الاجتماعي«الجندر» الإستراتيجية، التي أسقطتها فاطمة أحمد إبراهيم، في ما سبق، باعتبارها لا تشكّل أولوية في السودان، أو بمصالح النوع الاجتماعي«الجندر» العملية، والتي تقول فاطمة إنها قد تبنَّتها، إلا الفرص الكامنة لحركة جماهيرية تقودها النساء أنفسهن، كرد فعل على ما يتعرَّضن له من قهر كنساء. مثل هذه الحركة لم تؤخذ في الاعتبار، سواء من طرف الحزب أو الاتحاد.

فمؤسسات الحزب وممارساته لا تعكس رؤية عن مجتمع جديد –مجتمع المساواة العرقية والطبقية والنوعية«الجندرية» لما بعد الثورة– وهو مجتمع كان من المفترض أن يكون في حالة تخلّق قبل الثورة. كان بمقدور حزب تقدُّمي أو اتحاد نسائي أكثر استقلالية أن يُبنى على شبكات اجتماعية، واقتصادية وأخرى لرفع الوعي، والعون

الذاتي، والتجريب، وشبكات مهنية وفي الاحياء؛ اي شبكات الحياة اليومية. كما ان اتحاداً يتمتع باستقلالية أكبر كان يمكن أن يختار التعامل بندية أكبر تجاه الجوانب «التقليدية» في الثقافة (العادات الأبوية والجوانب الأبوية في الإسلام) وتجاه الظواهر الجديدة: الإسلام السياسي والمتطرف – الإسلاموية – التي سنتناولها في الفصل الأخير.

هوامش الفصل الخامس

1. ماكسيم مولينو، تعبئة بلا تحرر؟ مصالح النساء

women's interests mobilization without emancipation?.

الدولة والثورة في نيكاراغوا «الدراسات النسوية» Feminist studies 11 رقم 2، 1985م - 228.

2. المرجع نفسه، 22 - 33. استنتجت مولينو بسرعة شديدة أننا لا يمكننا القول إن النساء لديهن مصالح مشتركة. استنتاجاً أم لا، فإن ترتيبات الاصطفاف النوعي«الجندري» غير المتساوية يمكن قياسها أيضاً بدقة وتأخذ أشكالاً مماثلة، ولكن ليست متطابقة، عبرالثقافات.

3. أخذت مصطلح Promissory Notes من عنوان عمل استفزازي كان قد نشر عندما بدأت كتابة هذا الكتاب. المؤلفون يقيّمون العلاقة بين تحرُّر النساء والاشتراكية Women in transition to socialism سونيا كروكسي، ديانا راب ومارلين يونق – منثلي ريفيو، مطبعة نيويورك، 1989م.

4. انظر الفصل الأول الملاحظة (9) والفصل السابع الملاحظة (21).

5. جوديث سيسي «عندما يأمر الذكوري "When the patriarchy kowtows" أهمية ثورة العائلة الصينية للنظرية النسوية في «الذكورية الرأسمالية وقضية النسوية الاشتراكية»

Capitalist Patriarchy and the case for socialist feminism

زيالا آيزنشتاين، نيويورك، مطبعة منثلي ريفيو، 1979م، 338.

6. هذه إعادة صياغة من إليانور ليكوك (النساء، التنمية والحقائق) الأنثروبولوجيا والخيال: منظور ومفاهيم أمريكا اللاتينية Latin America Perspectives طبعة خاصة مزدوجة عن النساء والصراع الطبقي، رقم 12/13 – 1977م.

7. جريجوري ماسيلي

The surrogate proletariat: Moslem women and revolutionary strategies in Soviet Central Asia 1919 - 1929.

8. المرجع نفسه، 408.

9. انظر ستيفاني أوردانق

Fighting Two Colonialism "women in Guinea Bisao"

قتال ضد استعمارين: النساء في غينيا بيساو، نيويورك، منثلي ريفيو، 1979م.

10. من المؤكد أنني لا أحاول الانتقاص من مساهمات النساء للحركات في غينيا

بيساو، والجزائر، وفلسطين، وأنغولا، وموزمبيق، وإريتريا، ونيكاراغوا، وإثيوبيا، وفيتنام، وغواتيمالا، والسلفادور، كما أن النساء الكوبيات يقمن الآن بمساهمات كبيرة. انظر – 12 أدناه.

11. كروكس 9 - Promissory Notes.

12. الكوبيون، مثلاً، طوّروا قانوناً للعائلة لم يراعِ هذه الحقيقة، ولذلك يعانون بشدة في محاولة تطبيق التغييرات في مجال العمل المحلي، وإعادة الناتج الاجتماعي، وللدارسين للمجتمع الكوبي الحق في القول إن الثوريين الكوبيين لم يحققوا الفوائد التي أتيحت لحزب طليعي لكي يطوِّر من تكوين رؤية لمجتمع جديد، وأيضاً لم تكن هناك فرصة لدمج النساء في الصراع المسلح.

13. كروكس 12 - Promissory Notes.

14. سوندرا هيل، سياسات الجندريين في الشرق الأوسط

"In Gender Anthropology Review and Teaching"

مراجعة نقدية للبحوث والتعليم: ساندرا مورقين، واشنطن، الجندر والأنثروبولوجي، الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا، 1989م، 67-246.

15. ارتباطاتي مع اليسار السوداني أيديولوجية، وشخصية، وطويلة، وبالغة الأثر، وأنا أقيّم الحزب الشيوعي السوداني في مكانة عالية، فهو دائماً الصوت التقدمي الوحيد في السودان. والنقد الوارد أدناه يأتي من منطلق حسن النية. ومعلوماتي مؤسسة على عدة محادثات ومقابلات مع أعضاء الحزب ورفاق آخرين لا يمكن تسميتهم نسبة للمناخ السياسي السائد الآن في السودان.

16. شيلار وباوثام — لين سيقال، هيلاري وين رايت

Beyond the fragments: "feminism and the making of socialism"

لندن، مطبعة ميرلين، 1979م، 7.

17. كروكس وآخرون في دراسات بعض الحركات من كل العالم يعلنون، عن الغياب العالمي للنقاشات حول الجنس والجنسية Promissory Notes.

18. بالرغم من كوني غير مرتاحة لبعض المصطلحات، إلا أن أحد الأكاديميين أعطى مقاربة حول تطوُّر الحزب الشيوعي قائلاً: «هناك عقدة تحتاج التوضيح، وهي أن تنجب إحدى أكثر الدول العربية تخلفاً أقوى الأحزاب الشيوعية في الشرق الأوسط، وهو من الأحزاب القليلة التي كانت تنافس في الوصول للسلطة». آلان غريش:

"The Free Officers and the Comrades"

(الضباط الأحرار والرفاق: والحزب الشيوعي والنميري وجهاً لوجه. المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، 1989م - 393 - 409)، الاقتباس في 394-95.

19. هناك الكثير من المصادر التي تعلّق على قوة ونفوذ الحزب الشيوعي السوداني ومن بينهم جابريل واربورج

"The case of the Sudan"

و

"Islam, Nationalism and Communism in Traditional Society"

(الإسلام، القومية والشيوعية في مجتمع تقليدي: حالة السودان، لندن، فرانك كاس 1978م). ويكتب روربورج: «العدد الدقيق لأعضاء الحزب الشيوعي السوداني غير معروف. وحسب (العالم اليوم)، لندن بتاريخ 1965م، كان هناك عشرة آلاف عضو في الحزب في ذلك الوقت». 234. وتعلّق فاطمة بابكر محمود قائلة: «الحزب الشيوعي السوداني هو المنظمة الثورية الأكثر نفوذاً في البلاد، وواحد من الأحزاب القائدة في أفريقيا والشرق الأوسط»:

"The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development?" -

مطبعة جامعة الخرطوم 1984م — 130. ولوصف الحزب الشيوعي السوداني والسياسات اليسارية في السودان عموماً راجع حعفر محمد علي بخيت:

"Communist Activities in the Middle East 1919-1927 with special reference to Egypt and Sudan"

(النشاطات الشيوعية في الشرق الأوسط 1927-1919م بإشارة خاصة لمصر والسودان — الخرطوم — وحدة أبحاث السودان — جامعة الخرطوم 1968م). صلاح الدين الزين الطيب The student movement in Sudan 1940-1970 حركة الطلاب في السودان 1970-1940م — مطبعة جامعة الخرطوم 1971م. سعد الدين فوزي:

The Labor Movement in the Sudan:

الحركة العمالية في السودان 1955-1926م — لندن أكسفورد 1955. كارول كولينس: Sudan: Colonialism and class struggle in the Sudan — السودان: الاستعمار والصراع الطبقي في السودان: مشروع الشرق الأوسط للأبحاث والمعلومات رم 46 - 1976م — المرجع السابق — مقطع من كتاب منصور خالد Nimeri and the revolution (نميري والثورة — لندن 1985)، وتيم نيبلوك:

Class and power in the Sudan: The dynamics of Sudanese politics 1898-1985:

الطبقة والسلطة في السودان: ديناميكية السياسة السودانية، ومصادر شيوعية عدة:

The African communist: Mohamed Suliman:

لندن — الشيوعي الأفريقي محمد سليمان (بالعربية).

Ten years of the Sudanese left:

عشرة سنوات من اليسار السوداني – مطبعة الفجر – ود مدني 1971م، ومنشورات مثل الحزب الشيوعي السوداني (ثورة شعب A people revolution) الخرطوم، دار الطباعة الاشتراكية، الخرطوم 1967م، باللغة العربية – الماركسية ومشاكل الثورة السودانية:

Marxism and the problems of Sudanese Revolution:

باللغة العربية – الخرطوم، دار الطباعة الاشتراكية، 1968م، وعبد الخالق محجوب في كتاب لمحات من طريق الحزب الشيوعي السوداني.

20. غريش: الضباط الأحرار Free Officers, 395.

21. بالأخص، انظر بخيت في النشاطات الشيوعية في الشرق الأو.ط:

Communist activities in the Middle East.

22. أكثر المصادر فائدة عن الشيوعية والحركة الطلابية هو الطيب:

The student movement in the Sudan.

23. قريش: The free officers and the comrades: الضباط الأحرار والرفاق – 395.

24. فوزي: The Labour Movement in the Sudan: الحركة العمالية في السودان - 36-37.

25. واربورج: Islam, nationalism and communism: الإسلام والقومية والشيوعية – 114 - 115.

26. في 1964م مثلاً أصبح شيوعي بارز رئيساً لاتحاد عام نقابات السودان.

27. ماجدة السنوسي ونفيسة أحمد الأمين: حركة النساء، النساء النازحات والنساء الريفيات في السودان في: Women in politics worldwide النساء والسياسة حول العالم، باربرا نيلسون ونجمة شودري، مطبعة جامعة ييل 1994م، 677.

28. نيبلوك: Class and Power in the Sudan الطبقة والسلطة في السودان، 81-62.

29. غقريش: الضباط الأحرار والرفاق.

30. بيتر وودورد The Sudan: 1898 - 1989 - The Unstable State

السودان 1882 - 1989 الدولة المضطربة، 1990م، ص 137.

31. وسوف نرى إذا كان هذا سيتغير تحت حكم الجبهة العسكري. إذ يتم حالياً تجنيد أعداد كبيرة من النساء في المليشيا المسماة بالدفاع الشعبي.

32. لا يمكننا معرفة العدد الفعلي، هذا هو التقدير المأخوذ عادة من المصادر العربية أو السودانية، وهو التقرير الذي كنت دائماً أسمعه خلال مقابلاتي في الستينيات. كما استخدمت مصدراً مكتوباً هو كارولين فلوهر لوبان:

"Women and the social liberation: the Sudan experience", "Three studies on national integration in Arab world".

«النساء والتحرر الاجتماعي – تجربة السودان.»
ثلاث دراسات عن الاندماج الوطني في العالم العربي: ورقة معلومات رقم 12، اتحاد العرب الأمريكيين خريجي الجامعات، ماساتشوستس 1974م – وقد اعتمدت على المصدر الرئيس المتوافر بالإنجليزية في السبعينيات – لما نعرفه عن الحركة النسائية السودانية – فاطمة بابكر محمود:

The role of the Sudanese women union in Sudanese politics.

دور اتحاد نساء السودان في السياسة السودانية – رسالة ماجستير جامعة الخرطوم 1971م:
وعلى كتيب لنفيسة أحمد الأمين:

The Sudanese woman throughout the history of her struggle

المرأة السودانية عبر تاريخ صراعها – المطبعة الحكومية الخرطوم 1972م. الآن لدينا عدد من المصادر الأخرى، انظر الملاحظة (35) أدناه.

33. المصدر الأكثر فائدة في تاريخ وتحليل حركة النقابات العمالية في السودان هو فوزي: الحركة العمالية في السودان

The Labor Movement in the Sudan.

34. انظر ربيع السودان الثوري Sudan revolutionary spring تقرير للشرق الأوسط، طبعة خاصة عن انتفاضة 1985م، أما فيما يتعلق بالاتحاد النسائي في تلك الطبعة، ففي مقال بالعنوان نفسه أعده إيلاك رولو قال فيه إن «الياشونيريا» فاطمة أحمد إبراهيم كانت موجودة في كل مكان خلال الثورة كناشطة لحقوق المرأة، وإنها خاطبت الاجتماع العام الأول لاتحاد المرأة منذ 14 عاماً في 21 أبريل 1985م – «ربيع السودان الثوري» تقرير الشرق الأوسط 15 رقم 7 - 1985م.

35. اعتمدت بشأن التفاصيل التاريخية للتنظيمات النسائية السودانية على عدد من المصادر مثلاً محمود: «دور الاتحاد النسائي». والأمين: The Sudanese Woman المرأة السودانية. وتلخيص هذه الأعمال بواسطة لوبان:

The Three studies on national integration,

وكذلك ثلاث دراسات في الاندماج الوطني. والمرأة العربية والتغيير الاجتماعي، وكذلك أعمال أعدتها فاطمة أحمد إبراهيم: طريق التحرر والمرأة العربية والتغيير الاجتماعي، الخرطوم، المركز الطبي 1986م The Arab woman and social change وسلسلة من المطبوعات في صوت المرأة، تظهر متفرقة من 1955م إلى الآن. بالإضافة إلى ذلك راجع حاجة كاشف بدري: الحركة النسائية في السودان، دار النشر جامعة الخرطوم، 1980م، وبالإنجليزية لحاجة كاشف بدري:

The history, development, organization and position of women's study in the Sudan.

تاريخ وتطور وتنظيم ووضع الدراسات النسائية في السودان،

Social science and women in the Arab world.

أبحاث في علم الاجتماع والنساء في العالم العربي، باريس، يونسكو 1984م ص 112-94. وهناك مصدران بالإنجليزية: زينب بشير البكري، والواثق محمد كمير

Aspects of women's political participation in the Sudan.

مظاهر المشاركة السياسية للنساء في السودان – المجلة العالمية لعلوم الاجتماع 35 رقم 4 - 1983م، 623-625، والسنوسي والأمين The women's movement حركة النساء. وللبكري عدة أعمال لم تكتمل أو تحت الطبع، مثلاً:

On the crisis in the Sudanese women's movement:

حول الأزمة في الحركات النسوية السودانية – تحت الطبع في هولندا. انظر البكري والحاج حمد محمد خير:

Sudanese women in history and historiography: a proposal strategy for curriculum change.

المرأة السودانية في التاريخ والتاريخية: إستراتيجية مقترحة لتغيير المنهج. ورقة قدِّمت في ورشة عن دراسات المرأة في السودان، المجلس القومي للبحوث وجمعية تخطيط الأسرة – الخرطوم 9-7 فبراير 1989م. تفسيراتي ورؤيتي لتطورات التنظيمات الاجتماعية النسائية خصوصاً اتحاد المرأة (النساء) نشرت أولاً:

The wing of the patriarch: Sudanese women and revolutionary parties:

جناح الأبوية: نساء السودان والأحزاب الثورية – تقارير الشرق الأوسط، 16 رقم 1 لعام 1986م، 30-25.

36. السنوسي والأمين - The women's movement - الحركة النسائية 676.

37. البكري والخير:

Sudanese women in history and historiography: a proposal strategy for curriculum change.

المرأة السودانية في التاريخ والتاريخية: استراتيجية مقترحة لتغيير المنهج – 619.

38. خلال الحكم الوطني في عام 1965م أعطيت النساء حق التصويت، ولكن مرة أخرى وُضع شرط معرفة الكتابة والقراءة لممارسة هذا الحق، وأيد الاتحاد النسائي هذا الشرط حسب ما أفادت به فاطمة أحمد ابراهيم في مقابلة في منزلها بأم درمان في 12 يوليو 1988م، إذا لم يشر إلى غير ذلك، فإن جميع الاقتباسات والآراء مستمدة من هذه المقابلة.

39. فاطمة أحمد إبراهيم: "Arrow at Rest" in "Women in Exile" «سهم في راحة»: في «نساء في المنفى» مهناز أفخامي – مطبعة جامعة فيرجينيا – 1994م – 199،

40. بعض المعلومات في هذا المقطع مبنية على مقابلة 12 يوليو 1988م مع فاطمة، ولكن أيضاً على مقابلتين مع سعاد إبراهيم أحمد، وهي شيوعية بارزة – الخرطوم - 26-25 يوليو 1988م.

41. في المقابلة تردّدتُ بين تقديم دورها على أنها تكافح للحفاظ على سيادة الاتحاد النسائي في علاقته مع الحزب الشيوعي السوداني وإصرارها على أن التنظيم والحزب كانا على الدوام منفصلين.

42. فاطمة أحمد إبراهيم - "Arrow at Rest" - 197-98.

43. فاطمة أحمد إبراهيم – مقابلة أم درمان 12 يوليو 1988م.

44. المرجع نفسه.

45. هذه المعلومة المهمة من عدد من الذين قابلتهن سراً مع نساء شيوعيات أو مرافقات.

46. واربرج: الإسلام، القومية والشيوعية - 166.

47. سوندرا هيل:

Transforming culture or fostering second hand consciousness, women's front organizations and revolutionary parties, the Sudan case in: «Arab women old boundaries new frontiers»,

مطبعة جامعة إنديانا، 1993م.

48. جوليت مينسيز: Women in Algeria في Women in the Muslim world مطبعة جامعة هارفارد 1978م ص 71-159. مارينا الأزرق

- The Eloquence of Silence, Algerian Women in Question

نيويورك، مطبعة روتلدج 1994م، وهو كتاب عَدّل كثيراً من حجج مينسيز Minces ويتصدّى للتفسير التقليدي للنساء في الثورة الجزائرية.

49. هذا الخطاب أعدّته حاجة كاشف بدري في الحركة النسائية - 9-106، والاقتباسات أدناه هي من المصدر نفسه، إلا إذا أشير لغير ذلك.

50. فاطمة أحمد إبراهيم - "Arrow at Rest" - 207.

51. واربرج: الإسلام والقومية والشيوعية 211.

52. لقد استخدمت اسم اتحاد النساء السودانيات في هذا النص عوضاً عن اسم اتحاد نساء السودان وصار هذا الاسم الأخير هدفاً لحملة نقد عاتية. معظم النساء يشتكين من أن اتحاد نساء السودان لا يصل إلى الكثير من النساء السودانيات، وأن إنجازاته في أحسن الأحوال ضئيلة. الكاتبة عواطف سيد أحمد استضافت نفيسة أحمد الأمين في مقابلة، ونفيسة كانت عضواً في الاتحاد النسائي السوداني، ثم أصبحت سكرتيراً عاماً لاتحاد

نساء السودان، وعضو المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي السوداني والتي أوضحت: «نحن لا ننكر حقيقة أن اتحاد نساء السودان SWO لا يفي بالمطلوب من مدة طويلة.» سوداناو يناير 1981م ص 42-41.

53. فاطمة أحمد إبراهيم - "199 - "Arrow at Rest.

54. مقابلة — الخرطوم 18 يوليو 1988م، لم يذكر الاسم حسب الطلب.

55. الأولى من مقابلتين مع سعاد إبراهيم أحمد وكانت في منزلها في الخرطوم 2 في 25 يوليو 1988م.

56. أحمد، المقابلة الثانية، الخرطوم 26 يوليو 1988م.

57. المرجع نفسه.

58. الاقتباسات التالية من فاطمة إبراهيم أحمد في المقابلة الثانية، الخرطوم 2 في 26 يوليو 1988م.

59. في 1971م — 1972م، عندما كنت أقوم بأعمال بحثي الميدانية عشت بضعة أسابيع مع صفوت وعائلتها في الامتداد الجديد بالخرطوم، وبعد ذلك كنت أحضر دعوات غداء أسبوعية ومناقشات سياسية وأدبية، وكنت آنذاك أخطو خطواتي الأولى نحو وعيي النسوي وأتلمّس طريقي إلى المفاهيم النسوية. أما هي فبرغم أنها كانت تحيا حياة امرأة متحرِّرة ولكنها لا يمكن أن تكون أكثر ازدراءاً للنسوية.

60. فاطمة بابكر محمود:

Capitalism Racism Patriarchy and the Women Question African Crisis,

معهد لندن للبدائل الأفريقية، 1987م، 85.

61. مقابلة عابرة وغير رسمية بالخرطوم بحري 16 يوليو 1988م، تم إغفال الاسم حسب الطلب.

الفصل السادس

الإسلاموية
وناشطات الجبهة الإسلامية القومية

مقدمة

نتفحَّص في هذا الفصل سياسة الهوية كإستراتيجية لعمليات هيمنة الدولة (وفي هذه الحالة الحزب)، المسنودة عسكرياً. سأعالج نقدياً الحركة الإسلامية الحداثوية (الإسلام السياسي) للجبهة الإسلامية القومية، وأحلل استغلالها وإعادة إنتاجها للأيديولوجية الدينية باتجاه ثقافة أكثر (أصالة)، وأستكشف مركزية المرأة المسلمة والأسرة المسلمة لديها في خلق دولة إسلامية وأمة إسلامية. والنساء الإسلاميات هنَّ، معاً، منظَّمات في الجبهة الإسلامية القومية، ومشرفات على التنشئة في داخل الأسرة. وفي هذا الدور الأخير ينظر الرجال الإسلاميون إلى النساء، بصورة عامة، بوصفهن الأداة الكامنة المنوط بها وضع الأساس لثقافة (أصيلة)؛ ثقافة، برغم استنادها على ماضي الإسلام، ليست رجعية أو أصولية[1].

فالرجال الإسلاميون – باستخدام القانون، والتعليم، والإعلام، يُموْضِعون النساء داخل الثقافة لخدمة الحركة. ويخلق هذا التوجُّهُ ظاهرةً جديدةً في التَقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل، حيث تكون النساء ناشطات في القوة العاملة، والنساء الإسلاميات، على الأقل الناشطات منهن متواطئات في هذه العملية.

سأتقصَّى أيضاً الأثر المحتمل للإسلاموية على التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل وترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» الأخرى، مثل تلك المنصوص عليها في قانون الأحوال الشخصية[2]. سأفعل ذلك من خلال تحليل الجبهة الإسلامية القومية، وهي نبتة تحريفية من الإخوان المسلمين، ينظر إليها بعضهم على أنها حركة إصلاحية حداثوية في السياق الإسلامي[3]. وجاء اختياري للجبهة الإسلامية لأنها كانت الآلة السياسية الأكثر فعالية في السودان خلال الثمانينيات والتسعينيات، ومن المحتمل أيضاً، خلال القرن العشرين بأكمله[4].

ولأن عضوية الجبهة الإسلامية تنتمي إلى الطبقة الوسطى، وذات تعليم عال، وحضرية بقدر كبير، فإننا يمكن أن نتوقَّع أن تكون الحملة من أجل ثقافة أصيلَة

ذات مصالح طبقية، أي أن تبتدع ثقافة وتطوِّر اقتصاداً يخدم تلك الطبقة. في الواقع يفترض برنر (Bernner) وآخرون أن الإسلاميين هم حركة نخبوية معاكسة «أنتجتها العمليات والمصالح نفسها التي أنتجت العلمانية»[5]. ففي مواجهة الطفيلية الدولية (الغربية بصورة أساس)، يمكن أيضاً توقُّع توجُّهات وطنية لخدمة هذه المصالح الطبقية. وهذه الثقافة — التأصيلية تنحدر إلى الجوهرية[6]، خاصة فيما يتعلَّق بالمرأة والأسرة. ومن ثم تحدِّد مؤسساتٌ دينية — سياسية خاضعة للرجال، سلوكَ النساء، بهدف صوغ المرأة المثالية «كمركز أخلاقي للأسرة المثالية».

منح الإسلام امتيازاً مبالغاً فيه؟

مثلما يفعل دينيز كانديوتي (Deniz Kandiyoty)، فإنني كذلك أرى أن «تحليلات العلاقات النوعية الاجتماعية«الجندرية» والأيديولوجيات في المجتمعات المسلمة سيطر عليها انشغال محموم بدور الإسلام»[7]. لذلك، وبالنظر إلى أن واحدة من غاياتي تجنُّب منح امتياز خاص للثقافة والأيديولوجيات خاصة الإسلام، فإنني سأنظر هنا للحركة الإسلامية السودانية على أنها سياسة كالمعتاد لا أكثر، بدلاً من كونها «بعثاً إسلامياً». على الرغم من ذلك فإن النظر في الماضي الإسلامي في السودان في غاية الأهمية، لتحليل العلاقة بين النوع الاجتماعي«الجندر» والدولة.

فكلما أكثر متخصِّصو دراسات الشرق الأوسط والكتابات الشعبية في المنطقة في منح الإسلام امتيازاً مبالغاً فيه، كلما أُسبغ عليه طابع جوهري ولا تأريخي. وأُسبغ بالقدر نفسه طابع جوهري على النساء، ولا تأريخي على ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر». ولقد ذكرت في مكان آخر أنني عند تحليل العلاقة بين النوع الاجتماعي«الجندر» والدين، فإن علينا أن نتجنب: 1- التعامل مع الإسلام بوصفه بنية فوقية موحدة. 2- تبسيط أثر الإسلام على النساء، كأنما النساء كتلة متلقية صماء ولسن فاعلات في حكايتهن الخاصة — غضّ النظر عن إستراتيجيات المقاومة والتلاؤم، والاستيعاب التي تستخدمها النساء في كل مكان في ظروف القهر والتبعية. 3- تجاوز حياة الناس اليومية بإسباغ الامتياز على النظرية[8].

لا يُفسِّر الإسلامُ ولا يستطيع أن يفسِّر أوضاعَ النساء. ففي كل ثقافة تتقاطع الثقافة والنوع الاجتماعي«الجندر» والدين بطريقة مختلفة. والنساء يعتنقن الإسلام، والمؤسسات

الأخرى أو يقاومنها أو يُقوِّضنها من الداخل، أي أن لهن سيطرة على حياتهن الخاصة. ولكن برغم النقد الذي وجِّه منذ عام 1979م، أعطت معظم المصادر التي تتناول النساء المسلمات الإسلام امتيازاً خاصاً عند تفسير (دور) النساء أو ظروف حياتهن[9].

هناك دارسون آخرون، خاصة في الأنثروبولوجيا، سعوا لتجنُّب التعميم الزائد لأثر الإسلام على النساء، من خلال إنتاج دراسات تركز على النساء، وبصورة أكثر تحديداً من الناحية الثقافية، حيث يُنظر إلى الإسلام على أنه واحد من المتغيرات[10]. غير أن الابتعاد عن المقارنات العالمية (Universalistic، أي الأبوية) باتجاه أخرى آمنة نظرياً وأيديولوجياً، لا يساعدنا على مخاطبة الاهتمامات الرئيسة للنسوية الماركسية، والتي يمكن الدفع بأنها لا تزال النموذج الإرشادي الأكثر عنفواناً وحيوية لتأويل علاقات الطبقة/العرق.

كان الهدف، كما يبدو لي —وكما طرح كانديوتي في أوضح صورة— هو تجنُّب الإدماج التلقائي لعلاقات النوع الاجتماعي«الجندر» الأبوية والأحكام الأبوية المقدسة دينياً. وبالمثل يُحذِّر كانديوتي من الإدماج بين الإسلام والقومية الثقافية[11]. هل هناك أشكال من الأيديولوجيات وترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» الأبوية تم تسكينها في الإسلام —أي أعطيت غطاءً إسلامياً— ويمكن استخلاصها وتحليلها بصورة منفصلة؟، كيف سيغيِّر فصلُ العادات الأبوية عن المؤسسات والمبادئ الإسلامية، الخطابَ السوداني حول الأصالة الثقافية؟، هل من المفيد، في السياق السوداني، التفريق بين (عربي) و(مسلم) وهما إدماج آخر عام؟[12].

في إطار أكثر عموماً، هل هناك جوانب في بعض الأديان قابلة لتجييرها والتلاعب بها بواسطة الباحثين عن السلطة؟. لقد كُتب الكثير عن مفهوم «دين المقهورين» وهو يشير إلى استعداد الناس، في ظروف القهر المتطرِّف، إلى احتضان الدين، وقبول الأنظمة الدينية، مع تجاهُل دوافع القيادات.

إن استخدام مقاربة «دين المقهورين» يقودنا إلى عدم وجود جوانب أو صفات خاصة في الإسلام (أو أي دين معيَّن آخر) يجعل منه أداة فعّالة في يدي نميري، أي كان بإمكانه استخدام أيٍّ واحد من الأديان القومية لتعبئة الجماهير في أوقات الأزمات الاقتصادية. ولكن هناك عناصر في التقاليد اليهودية – المسيحية الإسلامية تعطي هذه

الأديان أداتية سياسية في أوقات الأزمات الاقتصادية والسياسية؟، هل هذه الأديان تعيد تقوية، أو تعيد تأكيد العمليات الاجتماعية التي تسمح للمجتمع بالاصطفاف في حالة وجود عناصر اضطراب؟، (هل هناك عناصر يمكن تشغيلها بسهولة؟)، هل يضع الإسلام نفسه في خدمة حلٍ النزاعات بسهولة أكبر من الأديان الأخرى؟.

لقد نجح كثير من الأديان في تجيير موضوعات علمانية، هذه ليست مسألة مقصورة على الإسلام. وعلىٍ الرغم من أن برنر يشير إلى الإسلام، على وجه التحديد، إلا أن ملاحظاته التالية تذكرنا أن هناك حزمة مخصوصة من الروابط كثيراً ما تقود إلى نموٍّ وعي سياسي وتطوُّرات مؤسسية في الكثير من الأديان:

هناك علاقة بين ظهور التعليم الجماهيري الحديث (سواء أكان علمانياً أم دينياً)، وقيام المتعلمين بتأسيس جمعيات طوعية لتمثيل مصالحهم الخاصة وحمايتها، وبين جهود القادة السياسيين لتجيير الدين «كمورد سياسي»[13].

وعلى الرغم من أن الإسلام هو نموذجنا الأفضل، إلا أنه يمكن القول بأن الأديان الأخرى تحتوي أيضاً تصوُّراً ثقافياً – اجتماعياً – سياسياً – اقتصادياً عن الدنيا تطرح فيه المبادئ الدينية أشياء حول الحياة العامة، والخاصة، وعن العالم من حولنا.

إنني أقترح هنا ومن دون منح الإسلام امتيازاً خاصاً، بمعنى تقديمه على أنه قوّة هيمنة لا يمكن إيقافها في فعاليتها الجماهيرية، إلا أنه من الممكن استخلاص مجموعة خاصة من الخواصّ، التي تؤدي، في حالة ربطها بعمليات مجتمعية أخرى، إلى إعطاء الإسلام امتيازاً في أوقات معينة من تأريخ المجتمع. وأنا أتّفق مع برنر بأنه «عندما يُعقلَن الإسلام» ويسيَّس، فإنه يصبح قابلاً للقوى نفسها التي تشكل أيَّ أيديولوجية اجتماعية أو سياسية، ويمكنه، في المقابل، أن يعمل من أجل التأثير على هذه القوى. ومن المؤكّد أن «الإسلام هو واحد من أقوى الأيديولوجيات الفاعلة في القارة الأفريقية اليوم»[14].

وقد طرحت، في الفصل الأخير السؤال عن كيف أمكن أن يظهر حزب شيوعي قوي في السودان، وهو فيما يبدو «مكان غير محتمل». وفي الجزء التالي عن نميري ونموِّ الإسلاموية في فترة نظامه أطرح السؤال عن إمكان أن تظهر واحدة من أقوى الحركات الإسلامية في العالم أيضاً هناك.

خلفية دولة نميري، الإسلام ونموُّ الإسلاموية

إن تتبُّع صعود (الإسلاموية) في شمال السودان المسلم منذ عام 1971م، وبخاصة في بعده النوعي الاجتماعي«الجندري»، يشكل إضافة معرفية على المستوى النظري والمقارن، في الفصل الثالث ناقشت أهمية الصوفية والمذاهب الإسلامية الأخرى في تأريخ السودان، وفي السياسة المعاصرة. يعلِّق غابريل واربورج على ذلك بأن «السودانيين هم أولاً وقبل كل شيء مجتمع متديِّن».[15] في الواقع يتّفق كثير من الأكاديميين السودانيين، والاعتذاريون الإسلاميين والرافضين لذلك، جميعهم مع مقولة أحمد الشيخ في أن «الطرق الدينية الصوفية يمكن أن تدّعي بقوة، وعن حق، أنها تمثل الإسلام في البِلاد»[16]. ولكن مقولات مثل مقولة واربورج هذه هي مقولات شائعة جداً، وتشكّل جزءاً من سلوكيات الوصاية الأورقبية تجاه السودانيين.

فقد ظل المستعمرون البريطانيون السابقون يحدثونني في الستينيات عن أن السودانيين «لطفاء» و«بريئون» و«واسعو الصدور». ولكن هناك وجهات نظر استعلائية أخرى صوَّرت السودانيين على أنهم ليسوا بذلك القدر من الاهتمام بالدين لكي يكونوا عقائديين. فإذا أخذنا هذه الصور في الاعتبار هل كان من الممكن التنبُّؤ بثورة إسلامية متشدِّدة في السودان؟. صحيح أن المجتمع السوداني كان وظل مجتمعاً متديناً، ولكن لم يُنظر إليه في السابق على أنه مجتمع متطرِّف، وذلك في مواجهة الثورة الناجحة الوحيدة في القارة، التي قامت حول شخصية رسالية، هي المهدي. ولكن ما يحدث الآن ليس هو إعادة بعث السياسات الطائفية، ولا صحوة للصوفية، فالمشاعر الدينية القومية سياسياً، السائدة الآن، من نوع جديد، يصفه كثير من مؤيديه على أنه «الحركة الجديدة». وهي حركة معادية بقوة للصوفية[17].

في الفصل الثالث طرحتُ بعض العمليات والظروف الاجتماعية — التأريخية لتبيان طبيعة نظام الحكم الإسلامي القائم. فمثله مثل كثير غيره من المجتمعات ظل المجتمع السوداني مُستغرقاً في تقاليده المحلية المتعارضة والمتناقضة في كثير من الأحيان. على سبيل المثال، ظلَّ التفاعل الصوفي — السني شيئاً في غاية التعقيد، وبقيت سياسة الهوية الإثنية الطائفية المنبثقة عن هذا التأريخ الديني حيَّة وفعَّالة. لذلك تقاطعت المؤسسات الإسلامية الأبوية والعادات مع العادات الذكورية المتسلطة

العربية/ النوبية/ الأفريقية، وتقوَّت هذه جميعاً في المقابل، بتقاطعات الشريعة والقانون المدني، والقانون العرفي. وفاقمت هذه النزاعات مجتمعة «أزمة» السودان الاقتصادية في العقدين الماضيين[18].

إحدى متلازمات هذه الأزمة كانت التبديل الصامت لتقسيم العمل النوعي«الجندري» في القوة العاملة وفي المنزل. فقد حدث تحول في ترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر» للعمل عندما أجبر مئات الألوف من العمال والمهنيين الذكور على أن يصبحوا عمالة مهاجرة، مفسحين بذلك وظائف بدأت تشغلها النساء[19]. يعود أحد الأسباب الرئيسة في كلٍ من هذه التحولات في ميدان العمالة، إضافة إلى الأزمة نفسها، إلى سيل وافد من الشركات متعدِّدة الجنسيات، والمنظَّمات غير الحكومية، ومشاريع العون الأجنبي (العربية، الأوروبية والأمريكية)، التي سيطرت على الاقتصاد السوداني من 1972م إلى 1989م، وما أحدثته من أثر على كل من البنية الطبقية والنوعية«الجندرية». إذ ينظر كثير من السودانيين لهذه التطوُّرات باعتبارها مهدِّداً لثقافتهم في مجملها.

وكان رد فعل المجموعة العسكرية للجبهة الإسلامية القديمة، التي سيطرت على مقاليد الدولة في 1989م، على هذه الأوضاع، هو فرض هيمنة إسلامية أخرى، بعد أن حكمت بفشل الأشكال السابقة – الصوفية والمهدوية (أيضاً شكل من أشكال الصوفية)[20].

في الماضي، وبرغم التمرُّدات المميتة التي نتجت عن السياسة الطائفية، وبغضِّ النظر عن مساعي الشمال لقمع الديانات الأخرى في الجنوب، ظل السودانيون متسامحين نسبياً في مفهومهم تجاه الإسلام، وعاكسين لقدر من القبول للتنوُّع[21].

صحيح أن الشريعة كانت جزءاً من النظام القانوني قبل عام 1983م، غير أن القوانين والتشريعات المدنية والصوفية هي التي كانت لها السيادة[22]. أيضاً وبرغم أن المرأة السودانية في الشمال ظلت ترتدي (الثوب) [والذي يمكن أن يعتبره البعض شكلاً محافظاً للملبس][23]، إلا أن المراقبين يعتبرون النساء السودانيات من بين النساء الأكثر تحرُّراً في العالم الإسلامي (انظر الفصل الرابع)، خاصة بعد عام 1965م حينما نالت المرأة حقها في الانتخاب، وعام 1973م، حينما منح الدستور الدائم كلاً من

النساء والرجال عدداً من الحقوق والحريات المدنية، واختصّ النساء بحمايات محدَّدة متَّصلة بالنوع الاجتماعي(الجندر)[24].

ولكن كل شيء تغير بشكل كارثي في سبتمبر 1983م، عندما أعلن نميري السودان جمهورية إسلامية وأمر بالالتزام الصارم بالشريعة، وعمل على فرض بعض من أكثر جوانبها قسوة وشدة، مثل بتر الأطراف للسرقة، والجلد العلني للجنح الأخلاقية. وعلى الرغم من أن الصراعات الانقسامية ظلت طابعاً للسياسة السودانية لبعض الوقت (انظر الفصل الثالث) إلا (قوانين سبتمبر) غير الشعبية كانت هي العامل الأهم الذي ساعد على تصعيد الصراع بين: (1) المجموعات العلمانية، مثل الليبراليين، والاشتراكيين، الذين اعتبروا أن هذه القوانين، تسلب، في الواقع، غير المسلمين في جنوب السودان والنساء حقوقهم السياسية، و(2) المجموعات الدينية، مثل الجمهوريين الذين اعترضوا على الشريعة في هذا الشكل المتشدِّد، وعلى تأسيس دولة دينية، و(3) الإسلاميين الذين أبصروا الحكمة في الانتظام خلف راية إسلام (نقيٍّ) وأصيل، وطرحوه بوصفه خط الدفاع الوحيد والمنقذ الثقافي في مواجهة الغرب الغازي، والحل الوحيد للوضع الاقتصادي السيئ للسودان.

لقد كانت علاقة نميري بالإسلام والمرجعيات الإسلامية (كالعلماء)، وصراعه مع الإسلاميين مثل حسن الترابي، وعلاقة الإسلاميين بالدولة، والمشاعر الصوفية وتلك المعادية للصوفية، هذه الأمور جميعها كانت شديدة التعقيد في تأريخ السودان، وشكّلت مواصلة لدينامية التوتر للعلاقة بين الدين والدولة. غير أن هذه التوترات لم تكن هي التي أعطت الطابع الفوّار لسياسة الدولة في ظلِّ نميري في السبعينيات، في الواقع ربما بقيت مسألة فصل الدين عن الدولة عالقة في الثمانينيات والتسعينيات، إن لم يكن نميري قام بفرض هذه المسألة.

وإذا تذكّرنا أن دولة نميري ذات الحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي السوداني)، وأجهزتها المختلفة، كانت علمانية من الناحية الفنية، فقد يبدو متناقصاً وسطحياً في الوقت نفسه، أن يُنسب، صعود الإسلاموية إلى نظام حكم نميري (1969م — 1985م). مع ذلك شكّلت قوانين نميري لعام 1983م ضربة البداية لزحف الإسلام المتطرِّف، وكانت من بين آلياته الرئيسة لتأسيس دولة إسلامية. قام نميري أيضاً

بدعوة الإسلاميين للانضمام لحكومته، من مثل حسن الترابي، الذي كان في ذلك الوقت شخصية قيادية في الإخوان، ولم يلبث أن أسَّس الجبهة الإسلامية القومية بعد ذلك بقليل. وبذلك تمكّن الإخوان، ولأول مرة في تأريخهم، من تحقيق قاعدة نفوذ سياسي قائم على الدولة علني ومعترف به، منهين بذلك تهميشهم كمجموعة متطرِّفة، ومانحين تنظيمهم شرعية في إطار السياسات العامة المعروفة[25].

وقد تساءل الباحثون والقادة السياسيون عن السبب الذي دفع نميري لإطلاق عملية أسلمة مكثفة في وقته ذاك. إذ بدأ نظام حكمه العسكري في عام 1969م كانقلاب عسكري يساري، صحيح أنه حالما تسلم السلطة بدأ في التخلص من تأثير اليسار الأكثر تطرُّفاً، ثم اتجه بصورة أكثر علنية إلى اليمين بعد الانقلاب المجهض في 1971م. وبعد موجة من الإعدامات طالت سكرتير عام الحزب الشيوعي السوداني عبد الخالق محجوب، واصل نميري ابتعاده عن الليبراليين والاشتراكيين، ومارس في السنوات الاثنتي عشرة التالية قمعاً وحشياً على كل ألوان الطيف المعارض، عازلا نفسه أثناء ذلك.

بحلول عام 1983م صار النظام يعاني صعوبات حقيقية. فقد قادت عجلة الديون الوطنية المتسارعة، وضغوط البنك الدولي وصندوق النقد الدولي على الدولة، إلى تقليص الخدمة المدنية، ورفع أسعار السلع (التي كانت تسببت في اضطرابات في 1979م و1982م)، وإلى التمرُّد الذي تصاعدت حظوظه في الجنوب، وإلى تأسيس وتطوير الجبهة الوطنية (تحالف المجموعات السياسية المعارضة)، وإضراب القضاة الذي استمر لثلاثة أشهر في 1983م، وإضراب الأطباء في بداية عام 1984م. هذه العوامل مجتمعة قادت لأن يقوم هذا الحاكم المستبد بتحرُّكات مختلفة طابعها اليأس والجزع، خاصة وأن مجموعتي القضاة والأطباء هما من أقوى المجموعات المهنية، كما كان اتحاد الأطباء أحد التنظيمات الأكثر وجاهة في البلاد. أدت هذه الإضرابات إلى إعلان حالة الطوارئ[26]، ولجأ نميري، في قمعه لهذه التمردات، إلى إجراءات قاسية ومتشدِّدة، وبصورة متزايدة. ويتفق معظم الذين أجريت معهم مقابلات على أنه بحلول عام 1983م كان نميري قد فقد مؤيديه في البلاد.

لهذا كان التحرُّك باتجاه الأسلمة على المستوى السياسي، أمراً طبيعياً بالنسبة

لنميري. ولكن هناك تفسيرات أكثر وأكبر من مجرد المشاكل التي كان يعانيها النظام. فقد ذهب بعضهم إلى أن الأسباب التي دفعت نميري للأسلمة قد تكون شخصية، بقدر ما هي سياسية[27]، وأن تحرُّكه باتجاه دولة إسلامية كان في الواقع متّفقاً مع ما كان يحدث له على مستوى أسلوب حياته وطريقته في القيادة[28].

فقد ذكر لي بعضهم أن الدكتاتور بدأ يعرض على الملأ ولهه الديني. لذلك فإن طرحه لنفسه كشخص مُتَديِّن على المستوى الشخصي، واتخاذه خطوات سياسية للأسلمة، منح نميري تماهياً مع الطبيعة الإسلامية للسياسة السودانية والثقافة الاجتماعية. إذ يعترف حتى الوطنيون ذوو التوجهات العلمانية بأن ماضي السودان الإسلامي هو «أصل الوطنية السودانية»[29]. غير أن إيسبوزيتو (Esposito) يتهم نميري «بالأسلمة الانتهازية»، مشيراً إلى اعتماد السودان على دول النفط العربية (بصورة أساس السعودية)، وإلى الفوائد الناتجة عن تجيير بعض أطروحات الجبهة الإسلامية القومية[30]. لكن عملية الأسلمة هذه فتحت الطريق أيضاً للجبهة الإسلامية لتصعد سياسياً بالتزامُن مع صعود معظم منسوبيها إلى الطبقة الوسطى الجديدة.

أما منصور خالد، وهو مثقف ليبرالي وشخصية سياسية مخضرمة، فقد كان أقل رحمة في تفسيره لتحوُّل نميري إلى الإسلام. فبالنسبة له كان ذلك من أجل:

1. تحويل الرياح عن أشرعة كل الحركات الإسلامية السودانية (الإخوان المسلمون، الميرغني والصادق المهدي)، فقد كان نميري يعلم بتصاعد المدِّ الإسلامي داخل السودان وخارجه.

2. احتواء المشاكل الداخلية المقلقة وتحويل انتباه المواطنين عن سوءات الإدارة الحكومية، ارتفاع معدلات التضخُّم... إلخ، فقد طلب من السودانيين ضبط النفس والقبول «بقسمتهم» في هذه الدنيا، وأن عليهم أن يفكروا في نعيم الدار الآخرة والكنوز التي تنتظرهم في السماء. فلم يعُدْ دور القائد هو الحكم والإيفاء بالخدمات الموعودة، وإنما بشحن الناس بالإيمان عبر الخطابات الرنانة، من أعلى المنابر الدينية هذه المرة.

3. تحويل انتباه الناس بعيداً عن الفساد الحكومي، في الأساس فساد القصر، فلا يتحدَّث الناس بعد الآن عن سدنة نميري، ولكن عن أصدقائهم وأقاربهم،

وجيرانهم الذين اتهموا وحوكموا بسبب شرب الخمر والزنا، أو ارتكاب فواحش أخرى. إذ تُبَثُّ هذه المحاكمات يومياً كفقرات إخبارية رئيسة لكي توفِّر مادة للنميمة والونسة[31].

في خلال عام أو نحوه بعد تطبيق قوانين سبتمبر، شهد السودانيون تكوين (محاكم العدالة الناجزة)، وتطبيق الحدود، وهي أحكام العقوبات الإسلامية مثل البتر، واستبدال ضريبة الدخل بالزكاة، ومساعٍ لأسلمة البنوك كافة، بهدف تحريم بعض المعاملات مثل تحصيل الفوائد عن القرُوض. وفي الشوارع صارت النساء يتعرَّضن للمضايقات والملاحقات بسبب سلوكهن أو ملبسهن، من قبل حراس أخلاقيين ذكور معينين ذاتياً، وقام نميري نفسه بعدد لا يحصى من الإيماءات الإسلامية الاحتفائية (مثل تكسير زجاجات الخمور ودلق محتوياتها في النيل) «كتعبير عن امتلاكه لخصائص القيادة والمشروعية الإسلامية التي تبرر حكمه التسلطي»[32].

في الغالب تتحمَّل النساء الفقيرات تعديات حرّاس الأخلاق، فقد قام النظام بمضايقة واعتقال، وجلد، بل وأحياناً إعدام المومسات، وكذلك من يُنظر إليهن (كمومسات) وصانعات الخمور البلدية. أيضاً تحرَّش ذات حراس الأخلاق هؤلاء بكثير من نساء الطبقة الوسطى والمهنيات، وتحرَّوا معهن حول وجودهن في أماكن عامة، وحول علاقتهن بالرجال الذين كانوا معهن.

مثل هذه المعاملة كانت إشارات مؤكَّدة لأشياء ستأتي، كالنقاشات القومية التي أدارتها السلطات لتقرِّر ما إذا كان عدد النساء الذي يتدرب في مجالات معينة أكثر من اللازم. على سبيل المثال ناقشت إدارة جامعة الخرطوم إدخال كوتات للنساء في مجالات معينة[33].

كان تعامل نميري مع الإخوان في هذه الفترة نموذجاً فاضحاً للمكيافيللية، فبرغم أنه كان أول رئيس دولة يحتضن الإخوان ويدعوهم للانضمام لحكومته، إلا أنه سعى في الوقت ذاته لإضعافهم، وهي إستراتيجية نميرية معهودة، باجتذاب المجموعات المعارضة ثم التبرُّؤ منها. ففي أواخر أيام حكمه اعتقل نميري حسن الترابي والمئات من تابعيه، مقدِّماً إياهم كبش فداء لإخفاقات إدارته. في المقابل يعتقد البعض أن قراره

بإعدام الشهيد محمود محمد طه، زعيم الإخوان الجمهوريين، وهم إصلاحيون إسلاميون، بتهمة الرِّدة، ارتدَّ عليه وقاد إلى سقوطه آخر الأمر في 1985م.

وكانت قيادات الدولة، في ظل نميري، تتودَّد للإخوان والجبهة الإسلامية* ولكنهم كانوا أيضاً يتنصَّلون أحياناً أو ينأون بأنفسهم عن (الأصولية). لكن هذه الدينامية أو الدافعية الكامنة تغيَّرت بعد إسقاط نميري وعودة رئيس الوزراء الصادق المهدي إلى منصبه الرفيع. وينتمي الصادق، مثله في ذلك مثل صهره حسن الترابي، إلى أسرة صوفية عريقة. قام الصادق المهدي بإجراءات سياسية ودخل في تحالفات أربكت الكثير من المراقبين. فقد شكل (حكومة الوفاق) في صيف 1988م، وكجزء من هذه العملية، دعا الجبهة الإسلامية للانضمام إلى صفوف الحكومة.

إذا اعتبر المرء موقف الصادق الوفاقي تجاه ذات الإسلاميين الذين ظل يعارضهم على الدوام بوصفه استيعاباً، فبالوسع القول إن هذا الاستيعاب عمل في كلا الاتجاهين؛ ففي سعي الجبهة الإسلامية لاكتساب النفوذ تبنَّت مظهراً (حديثاً)، ونظر الصادق والجبهة إلى تحالفهما على أنها حكومة (توجُّه إسلامي)، حيث توحي كلمة (توجُّه) بالنظرة إلى الأمام، باستباق الأوضاع المعاصرة[34]. ومن جهة أخرى عَنَتْ مساعي الجبهة للظهور بمظهر حديث تأسيس مؤسسات (بنوك وشركات تأمين)، وتبني سلوكيات (استخدام التقنية الحديثة) يُنظر إليها بصورة عامة، على أنها علمانية، تحت مظلة إسلامية. وكانت الجبهة هي إحدى التنظيمات الأولى في السودان التي تستخدم التلفزيون بصورة فعالة، لأعمال دعوية وللتجنيد. وكان من بين أكثر أساليبها الحديثة إثارة تجنيدها المفتوح للنساء —اقتصر على اللائي يرتدين الزي الإسلامي— لتنظيمهن سياسياً. وكان الجمهوريون والحزب الشيوعي هما التنظيمين السياسيين الوحيدين اللذين جندا النساء بفعالية كبيرة.

لم يكن دخول الجبهة الإسلامية مجال التجارة أمراً غريباً، غير أن الفراسة التجارية والسياسية للتنظيم أثارت دهشة بعض من العلمانيين الذي تحدَّثتُ إليهم. على سبيل المثال جنَّدت الجبهة بشكل فعال الموظفين الحكوميين، والذين استخدموا، في المقابل، نفوذهم للحصول على تصديقات بناء المساجد، ثم مرَّروا المعلومات

* الجبهة الإسلامية القومية تأسست بعد سقوط نظام جعفر نميري في فترة الديموقراطية الثالثة [1986-1985م] (المترجم).

المتعلِّقة بالإعفاءات الضريبية للأعمال التجارية المتصلة بهذه المساجد.

كذلك سعت الجبهة لإقامة شبكة خدمات اجتماعية (مدارس، برامج محو الأمية، مراكز صحية، مراكز اجتماعية، برامج إعاشة، جمعيات ولجان طوعية في الأقاليم وفي الأحياء، وبرامج النساء)، على أسس إسلامية. ولم تكن الإستراتيجيات التنظيمية التي تركز على الفقراء (في الأحياء العشوائية)، أصلية أحياناً، غير أن قيام الجبهة بالصرف على الزواجات الجماعية في ملاعب كرة القدم، وتبرُّعها بالأثاث الضروري للأزواج الجدد، كان في الواقع ضرباً من العبقرية التنظيمية.

في الجزء التالي سأقدِّم بعض التفسيرات لما كان يحدث في المجتمع السوداني المعاصر والعالم بصورة عامة، مستخدمة في ذلك تعبيراً كرَّره السودانيون أمامي كثيراً: «تدمير النسيج الاجتماعي». ليس في الإمكان تقديم تفسير كامل هنا، لأن ذلك يتطلَّب إدراجاً ومَوْضَعة اقتصادية / تاريخية في إطار النظام الرأسمالي العالمي. ما يمكن أن أقدِّمه هو مؤشرات للمكوِّن النوعي«الجندري» في أزمة السودان الاجتماعية.

النساء والعمل وقانون الأحوال الشخصية:

الحوارات العامة

قبل تثبيت سلطة الإسلاميين في عام 1989م، جرت حوارات رسمية وغير رسمية، قومية ومحلية حول النوع الاجتماعي«الجندر» والقانون، والعمل، وهي مجالات تتعارض فيها مصالح الرجال الإسلاميين والنساء غير الإسلاميات، على وجه الخصوص.

فقد ظلت مشاركة النساء في قوة العمل الرسمية تتزايد بإيقاع راتب، حتى وإن كان بطيئاً أحياناً، طوال العقود الثلاثة التي تلت الاستقلال، بعد أن شجَّعت الدولة في البداية مشاركة النساء في القوة العاملة. ففي ظل توفُّر الوظائف أرادت الدولة أن تبدو (حديثة) للعالم الخارجي، لذلك روَّجت لتعليم وعمل النساء، وهي –بالإضافة إلى أنها المكوِّنات الأساس لمجتمع ليبرالي- متوافقة أيضاً مع ذلك النوع من الماركسية الذي تم تبنِّيه في بعض من أفقر دول العالم. كما بدا أن الجسم القانوني والدستوري يدعم فكرة المشاركة الفعالة للنساء في قوة العمل (انظر الفصل الرابع).

منذ ذلك الوقت تغيَّرت الأوضاع الاقتصادية، وما بدا أنه الطبيعة الطوعية لدخول

النساءِ في القوة العاملة أصبح أقل طوعية. فسواء اعترفت الدولة بذلك علناً أم لا، فقد أجبرت الكثير من النساء، في ظروف الركود الاقتصادي في السودان، على العمل بأجر خارج المنزل. إلا أنه ومنذ أن اتخذت عملية الأسلمة شكلاً رسمياً، استخدمت وسائل مراوغة جداً لمنع النساء من العمل في بعض المجالات.

بحلول أوائل الثمانينيات صار الدين عاملاً مهماً في تحديد مواطنية النساء، وذلك حتى في وثائق اتحاد نساء السودان (التابع للاتحاد الاشتراكي السوداني). فعلى الرغم من أن هذا التنظيم باسمه المُجير كان ذراعاً للدولة، إلا أنه ضمَّ كثيراً من العضوات التقدُّميات والنسويات، وكان هو التنظيم النسائي الرئيس في فترة حُظر فيها الاتحاد النسائي السوداني. ويبين ملخَّص صدر في الثمانينيات حول خطط عمل اتحاد نساء السودان، الدور الذي يلائم النساء والضوابط الأخلاقية لسلوكهن[35]. ففي مجال التخطيط والبحوث حدَّد الملخَّص أجندة التنظيم على أنها: «بحوث علمية في مجالات معينة تنشر فيما بعد في المجلة النسائية: النساء *والإسلام، القوانين الإسلامية للنساء*». (الحروف المائلة من عندي).

القانون

لم تبدأ الأسلمة فقط مع نظام نميري، وإنما كانت، في الواقع، عملية تدريجية، أحياناً غير منظورة، في التعليم، والفنون، والإعـلام والأنظمة الطبية والقانونية، والجيش، وأجهزة الدولة الأخرى للمجتمع السوداني ما بعد الاستقلال. فالأسلمة كانت قوة تضاهي العلمانية. ولكن في المرحلة الأخيرة من حكم نميري تسارعت وتيرة الأسلمة في الوقت الذي تم فيه تقويض مصداقية قوى العلمانية. مع ذلك كانت عملية الأسلمة بعيدة عن الاكتمال عندما أسقطت الانتفاضة في أبريل 1985م نظام نميري. غير أن اختيار عضو في حزب الأمة وطائفة الأنصار (الصادق المهدي) ليكون رئيساً للوزراء بعد ذلك بقليل، أدى إلى تواصل عملية التسييس الإسلامي.

فبرغم كل شيء، كان آل المهدوي يمثِّلون مُلاّك الأراضي والطبقة الحاكمة التجارية، وكانت لديهم مصالح طبقية يرغبون في حمايتها بالبقاء في السلطة، بينما كانت السلطة في تلك الحقبة السياسية السودانية، بوضوح في يد الإسلاميين. إلى جانب ذلك ارتبط الأنصار بتوليفة سودانية خاصة بين الصوفية و(الأصولية) تصلح تماماً لإستراتيجية

استيعابية. وكما سبقت الإشارة، أصبح الصادق أكثر محافظة وأحرص على استيعاب الجبهة الإسلامية، مما أدى به، في نهاية الأمر، لإنكار حتى التوجُّهات الصوفية في المهدية.

أثارت أدوار الشريعة القانونية والمجتمعية المستقبلية حوارات عامة كثيفة، خلال الفترة (الديمقراطية) القصيرة (1985م — 1989م). وتعالت أصوات كثيرة تطرح قضايا مهمة مثل الصلة بين الشريعة والقانون العرفي، والتطبيق الإشكالي للشريعة على غير المسلمين، وفي أجزاء من البلاد لا يشكِّل غير المسلمين فيها أغلبية، إلى ذلك، وهو الأقرب لموضوع هذه الدراسة، القضايا المثيرة للجدل حول استمرار تطبيق قوانين الشريعة للأحوال الشخصية التي فرضها نميري، واحتمال توسيعها، بناءً على رغبة الإسلاميين. وكانت القضايا الأخرى التي تهم العلمانيين وغير الإسلاميين الآخرين تشمل مستقبل مختلف جوانب الحقوق المدنية وحماية النساء التي اشتمل عليها دستور عام 1973م، وطُبِّقت في ظل القانون المدني.

وقد شكّلت الكيفية التي ستتم بها الإجابة على هذه الأسئلة هاجساً مؤرِّقاً للنساء المعتدلات وحتى التقدُّميات، لأنهن خبرن أو شاهدن وسائل قمع مجتمعية لكلِّ حماية كفلها القانون. وكان من بين الأصوات الرئيسة في هذه الحوارات الأكاديميات والمهنيات السودانيات الخمس اللائي قدمتهن في الفصل الرابع (أحمد، المرجع نفسه). فقد حدَّدن بعضاً من أقوى نقاط قانون الأحوال الشخصية بالنسبة للنساء، ولكنهن أشرن إلى وسيلة قمع مجتمعية للقانون، لكل حماية حدَّدْنها. وفيما يلي بعض الفقرات:

1. تنصُّ قوانين الأحوال الشخصية السودانية على ألاّ يقلّ عمر الزواج عن 14 عاماً للبنات، ولكن لم يتم الإعلان عن هذا القانون، ولا تعرف كثير من النساء المتعلِّمات عنه شيئاً.

2. تمَّت إجازة القانون الذي يعترف بالزواج قانوناً، ليؤمِّن حقوق النساء في الميراث والنفقة... إلخ إذا هجر الرجل المرأة. ومن المفترض أن يستخرج المأذون شهادات الزواج، وهو الشخص الذي يعد قسيمة الزواج، *ولكن العادة تتغلب أيضاً هنا،* ونادراً ما يتم الاحتفاظ بقسيمة الزواج في المناطق الريفية النائية. (الخطوط المائلة من عندي).

3. للفتاة الحق في الموافقة على الزواج من مكافئ، ويمكنها اللجوء للمحكمة لإتمام الزواج إذا لم يوافقْ وليٌّ أمرها، في هذه الحالة يصبح القاضي وليَّ الأمر الذكر. غير أن لجوء الفتاة للمحكمة يعتبر عيباً.

4. تملك المرأة في الشريعة الإسلامية الحق في أن تطلب من زوجها عند كتابة قسيمة الزواج إعطاءها الحق في تطليق نفسها (أي أن تكون هي التي تبادر بالطلاق). ولكن على الرغم من فعالية هذا القانون في تقليل دعاوى الطلاق في المحكمة، وفي إعفاء النساء من مشاكل التعويض، إلا أن النساء لا يطلبن هذا الحق لأنه غير *مُتعارَف عليه*. (الخطوط المائلة من عندي).

5. حق قانوني آخر لا يستفاد منه هو: حق المرأة، عند كتابة عقد الزواج، أن تطالب بإدراج نصوص تصبح مُلزِمة إذا وافق عليها الزوج —مثل الحق في العمل، وفي التعليم بعد الزواج، وفي أنَ تكون لها ممتلكات منزلية، وفي أن توافق على مهر الزواج...إلخ- إلا أنه ليس من المتعارف عليه وضع مثل هذه الأشياء على الورق.

6. للنساء المطلَّقات الحق في نفقة أو دعم يدفعه الزوج لمدة أربعة أشهر وعشرة أيام إن لم يكن له أبناء. وإذا كان له أطفال تستمر هذه النفقة إلى أن يستقلّ الأطفال بذاتهم، ويمكن فرض النفقة بواسطة المحكمة، ولكن النساء المطلَّقات لا يستفدن في العادة من هذا الحق لأن أسرهن تتحمّل مسؤولية رعايتهن[36].

عمالة النساء وإسلاميو الطبقة الوسطى الجديدة

تعود جذور العلاقة في السودان بين الإسلام والفضاء التجاري، والأنشطة الاستهلاكية والمهن الحضرية للطبقة الوسطى، إلى القرن التاسع عشر. فحسب ما ذكر سبولدينق (Spaulding) بدأت الرأسمالية التجارية في إحلال الإقطاع في حوض وادي النيل حوالي عام 1800م، وتسارعت وتيرة هذا الإحلال بعد الغزو التركي المصري عام 1821م. منذ ذلك الوقت أفسحت الأرستقراطية مكانها لطبقة وسطى جديدة تتكوَّن، بصورة أساس، من التجار الذين كانوا في حاجة لنظام قانوني وتجاري أكثر رقيّاً، تبيَّن أنه الإسلام، بوصفه ديناً حضرياً تجارياً له نظام قانوني مبوّب[37].

واليوم تعود هذه العلاقة بين الإسلام، والطبقة الوسطى، والنشاط الرأسمالي للصعود مرة أخرى. بمعنى أن الإسلاموية كأيديولوجية تعبِّر عن مصالح طبقية.

فالإسلاموية (الأصولية)، على الأقل كما يعبر عنها الإخوان في السودان، وتشمل الآن إسلاموية الجبهة الإسلامية القومية، تجنِّد عضويتها، بصورة أساس، من الطبقة الوسطى الحضرية والمهنية. في الوقت الذي تعمل فيه الجبهة على تأسيس وصياغة علاقة متطوِّرة للإسلام والتجارة. ومن المؤكد أن النساء يشغلن مكاناً مهماً في إعداد البنية التحتية للطبقة الوسطى الجديدة من الإسلاميين، ولكن ليس بالأهمية ذاتها، ولا بالطرائق عينها التي ستكون بها النساء المهنيات من الطبقة الوسطى في بيئة أكثر علمانية. إذ يتم الآن فحص مجالات عملهن والتلاعب بها بصورة كبيرة.

فقد صعدت الإسلاموية، على أيدي الشباب المنضمّين حديثاً إلى الفئة الحضرية من الطبقة الوسطى، بوصفها استثماراً رأسمالياً. في الوقت نفسه قادت المخاطر والتهديدات المتخيَّلة لهيمنتها، بأن تركِّز هذه الطبقة، التي انتقلت فقط مؤخَّراً إلى مواقع السلطة، على جوانب معينة من الأيديولوجية الإسلامية في مجال الأسرة والحياة اليومية (بما في ذلك العمل). في هذا الجزء سأتناول محدِّدات الإسلاميين الأيديولوجية حول عمالة النساء.

تقول فاطمة المرنيسي إننا يمكن أن نلاحظ ظاهرة اجتماعية — اقتصادية معاصرة في كثير من بلدان العالم الإسلامي: هذا التنافس الاقتصادي والسياسي بين الشباب من الرجال من المنتمين حديثاً إلى الفئة الحضرية من الطبقة الوسطى، والطبقة الوسطى الدنيا، والنساء المنتميات إلى الطبقة الوسطى الحضرية، بصورة أساسية، ممن لهن قدر من الاستقلالية في حياتهن. ترى مرنيسي أن هناك نزاعاً بين هاتين المجموعتين حول الموارد الشحيحة، وحول بناء إطار أخلاقي عام. ترتبط هذه النزاعات بصورة كبيرة، بالتحوُّلات على مستوى العمليات في الاقتصاد العالمي، وبعمليتين ماديتين في مستوى أكثر محلية: ممارسة السلطة السياسية، والاستهلاكوية[38].

لذلك فإن استخدام الدولة للإسلام لاستيعاب هؤلاء التابعين الشباب (والتلاعب بهم في الوقت نفسه) «يبدو منطقياً»، كما تقول المرنيسي، «لأن الإسلام يتحدث عن السلطة وعن التمكين الذاتي»، أو «تعزيز الذات الدينوي»[9]. مثل هذه الفوائد تكون جذّابة للمجتمعات المتردِّدة في مواجهة «إعادة التفاوض التي لا مفرَّ منها حول الآفاق والعتبات، والحدود الجديدة، الجنسية، والسياسية، والاقتصادية والثقافية. [

بعد أن رأوا] الغزو المادي للأراضي.. وغزو (دالاس) للتلفزيون القومي.. وغزو الكوكاكولا»[9].

واحدة من هذه التهديدات المُتخيَّلة بالنسبة للرجال المسلمين هي التغييرات الجذرية في الترتيبات النوعية (مثلٍ عمل النساء خارج المنزل، ارتداء الملابس، والتصرُّف بطرائق معينة يمكنٍ أن تشكل تحدياً لصور السلطة، وشغل مواقع في السلطة)، وهي تغيير متخيَّل يشكل تهديداً لما أسمته المرنيسي «عتبات أو حواجز السلطة». لقد تمكّنت النساء منذ الاستقلال من الحصول على الوظائف، والتعليم، والفوائد، والمشاركة السياسية. غير أن الرجال المحافظين ينظرون للنساء في المجال العام كمهدِّد للنظام الاجتماعي وللأوضاع كما هي عليه.

ليس من شكٍّ في أن حجة المرنيسي لها وجاهتها في حالة السودان. فنسوية الدولة كثيراً ما تسبِّب الإزعاج للرجال، الذين يمكن أن ينظروا للنساء على أنهن يتلقَّين معاملة تفضيلية. وكان جهاز الدولة في بدايات حكم نميري قد دعم بفعالية صعود النساء، كما يظهر من التغييرات في القانون. لذلك تمتَّع نميري لبعض الوقت بسمعة جيدة بين النسويات الليبراليات، لدرجة أن هول (Hall) وإسماعيل يصفانه بأنه «نسوي ملتزم»[39]. وكما ذكرت في الفصلين الثالث والرابع فقد وصلت الأوضاع الاقتصادية في السودان إلى معدّلات كارثية بحلول الثمانينيات. أصبحت الدولة تعتمد على فوائض قيمة العمل، بينما تصاعدت وتائر التضخم، وكانت الطبقة الوسطى العليا هي الوحيدة التي تفعل شيئاً أكثر من الصراع من أجلِ البقاء، بعد أن ارتفعت معدلات البطالة، ولم تعد المرتبات تستطيع أن تلاحق التضخم[40].

كان العامل الآخر الذي يؤثِّر على العاملين الذكور هو الضغوط التي كانت تمارسها وكالات الإقراض الدولية على حكومة السودان لتقليص الخدمة المدنية المترهلة. أدى ذلك إلى أن الوظائف المتوفرة أصبحت أقل، ومن ثم غادر الرجال بحثاً عن الوظائف ولكسب دخول إضافية. يقول هول وإسماعيل: «صبّت نُدرة الأفراد المدربين، خاصَّة مع هجرة كثيرٍ من السودانيين [الرجال] إلى بلدان الخليج الغنية بالنفط، في صالح النساء ومكّنتهن من الصعود سريعاً لمناصب لها سلطات واسعة»[41].

تطلَّب الأمر بعض الوقت ليدرك السودانيون أن النساء بدأن يشغلن الوظائف التي شغرت بغياب الرجال. في البداية لم تتأثَّر الترتيبات النوعية بطرائق يمكن أن تهدِّد الأيديولوجية النوعية«الجندرية» السائدة، لأن هجرة العمالة الرجالية إلى الخارج اقتصرت على الطبقة العاملة، أو أفراد الخدمة المدنية من الدرجات الدنيا. ولكن لم يمضِ وقت طويل حتى بدأت هجرة المثقفين والأفراد في المستويات الوسطى والعلياَ، والذين تركوا خلفهم مناصب كان يعتبرها الإسلاميون وغيرهم حكراً على الرجال، أصبحت تشغلها النساء[42].

فسَّر الإسلاميون هذا الجيشان الديموغرافي على أنه تهديد لمصالحهم الطبقية، وبدأوا في الهياج والتحريض. ومن أمثلة هذا الهياج، والذي كشف أيضاً الأيديولوجية والإستراتيجية النوعية«الجندرية» للجبهة الإسلامية، الحوار القومي الذي نظمته كتلة من المحافظين شملت مؤيدي الجبهة الإسلامية حول ما إذا كانت أعداد النساء اللائي يسمح لهن بدراسة الطب أكثر مما يجب. (يوضح الجدولان (3) و(4) [انظر الفصل الرابع] الارتفاع المذهل في عدد النساء اللائي التحقن بكلية الطب في جامعة الخرطوم)، ولكن بقي أن نذكر أن 80% من الذكور الذين تخرجوا في كلية الطب هاجروا من أجل الحصول على مناصب ذات عائد أكبر في دول الخليج.

في مواجهة هذه الحقائق لم يتبقَّ أمام السياسيين المحافظين، المدفوعين بأيديولوجية الإخوان، وفيما بعد الجبهة الإسلامية، إلا أن يعترفوا بأن هناك حاجة للطبيبات، ولكن دراستهن يجب أن تُوجَّه للمجالات الطبية المناسبة. وكانت المجالات التي اعتبرت غير مناسبة للنساء هي الجراحة وأمراض النساء والتوليد، لأنه نظر إليهما على أنهما مرهقان للنساء. إضافة لذلك اعتبر التخصُّص في أمراض النساء والتوليد غير مناسب للنساء، لأنه قد يتطلَّب استدعاءهن بعيداً عن مسؤولياتهن الأسرية في أي وقت من الليل أو النهار. في الوقت الذي يعتبر فيه ترك النساء لمنازلهن للذهاب للعمل في أوقات متأخرة من الليل ليس آمناً ولا تفعله امرأة محترمة، وذلك بغضِّ النظر عن نوعية العمل الذي يؤدينه.

ولكن برغم هذه الاعتراضات بدأت النساء غزو هذين المجالين، وهما، ليس مصادفة، الأكبر دخلاً في مجال الطب في السودان. وكما أشارت إلى ذلك إحدى

اختصاصيات النساء والتوليد: «كانوا يتوقَّعون أن نصدِّق حجتهم حول لماذا تم على وجه التحديد اختيار هذين المجالين باعتبارهما غير مناسبين لعمل النساء، بينما كنا نحن نعلم أن الموضوع هو من الذي سيمتلك القوة الاقتصادية. لا بد أنهم يعتقدون أننا غبيات»[43].

على الرغم من ذلك كانت لا تزال هناك أسباب تدعو للقلق وسط النساء المهنيات من الطبقة الوسطى، وتتعلّق بعدد الطبيبات المعروفات بأدائهن المميَّز اللائي حرمن من تسلّم وظائف عالية في مجالات طبية معينة. فقد سعت وزارة الصحة لإزاحة النساء إلى مستشفيات صحة الأمومة والطفولة، وإلى مناصب الصحة العامة (وهي مجالات لا تتمتَّع بنفوذ، ولا تشارك في وضع السياسات في السودان)، وما هو أهم من ذلك، إلى المجال الأقل أهمية وألقاً: وهو الطب العمومي[44]. هذا في الوقت الذي قامت فيه طبيبات الجبهة الإسلامية، اللائي نُظمن وجُنِّدن بنشاط في مجال الطب العمومي، بدور اعتذاري عن سياسات التمييز التي مُورست في هذا المجال.

أيضاً دار نقاش في الإعلام الجماهيري حول الأعداد المتزايدة من النساء اللاتي التحقن بكلية الزراعة في جامعة الخرطوم، والتي كانت منطقة مقصورة على الرجال. ومن المعروف أن نظام القبول للجامعات القائم على (التصنيف) يحدِّد للطلاب كليات بناءً على أدائهم في الشهادة الثانوية السودانية، وهو ما يعني في كثير من الأحيان تسجيل النساء في كلية الزراعة سواء أردن ذلك أم لا. وبما أن السودان مجتمع زراعي فقد يكون وضع السياسات الزراعية أهم مجالات اقتصاده، وبالتالي فإن السماح للنساء بدخول هذا المجال يعني تلقائياً مشاركتهن في السلطة. بالطبع تشكل النساء نسبة مئوية كبيرة من القوة العاملة في الزراعة، ولكنهن لا يشغلن أية مناصب حكومية عليا في التخطيط التنموي والاقتصادي الزراعي[45].

وقد أظهر الإسلاميون ذكاءً في إستراتيجيتهم، إذ سعوا لعدم إثارة أي انطباع داخلي أو خارجي بأن هناك إبعاداً جماعياً للنساء عن المناصب العليا ذات النفوذ والوجاهة. على سبيل المثال حاولت المهنيات الإسلاميات إزالة مخاوف غير الإسلاميات بتقديمهن لأنفسهن على أنهن ناشطات وناجحات، ولا يعانين أي خسائر نتيجة لقيام الدولة الإسلامية. إضافة إلى ذلك، كان يتم إحلال النساء في المناصب ذات المداخيل العالية

في أعداد صغيرة، غير ملاحظة، على فترات قصد أن تكون ممتدة. مع ذلك، وحتى إذا لم تُفصل النساء من مناصبهن مباشرة، إلا أن قيم الإسلاميين فيما يتعلّق بفائدتهن قد تغيَّرت. لم تعد الدولة ولا الإسلاميون الأفراد من الذكور ينظرون للنساء في المناصب ذات الدخل العالي على أنهن يُقدِّمن مساهمة رئيسة للمجتمع، وإنما بوصفهن منافسات. وقد شرح لي أحد الإسلاميين هذه المسألة بعناية شديدة قائلاً:

«المسألة ليست أننا نمنع النساء من العمل. إذا كانت المرأة مضطرة للعمل فقد يكون علينا أن نبحث عن الزوج أو أحد أفراد الأسرة من الذكور لنلقي عليه اللوم. نحن نلومها فقط إذا كان ذهابها للعمل هو من باب الابتذال، وإذا لم يكن سلوكها مقبولاً في مكان العمل. مثلاً عليها أن ترتدي ملابسها بطريقة توفر لها الاحترام الذي تريده. نحن نريد أن نحترمها»[46].

هذه هي المقاربة الحديثة للجبهة الإسلامية للمسألة النسائية. فالإسلام والشريعة فيهما نصوص تسمح للمرأة بالعمل خارج المنزل، ولكنها نصوص مشروطة، يمكن أن تعمل النساء فقط إذا لم يكن لهن أطفال، وإذا كانت الأسرة محتاجة لدخلهن. هذه الأخيرة تعني، بالطبع، بأن النساء من الأسر التي تنتمي للطبقة العاملة في حاجة للعمل. الإسلام والشريعة تحلّ لهنّ ذلك. لكن وظائف النساء لا يجب أن تهدِّد بنية السلطة ويجب أن تكون موائمة لهن؛ أي أن تكون امتداداً لعمل النساء في المنزل، وأن تعكس جوهر النساء، أي أن تحافظ على خصائص المرأة المسلمة.

والمفارقة هنا أن النساء المتدرِّبات مهنياً، المنتميات إلى الطبقة الوسطى، اللائي يمكنهن مادياً أن يهيِّئن رعاية مناسبة لأطفالهن، أو لهن قريبات في منازلهن يقمن بمسؤوليات رعاية الأطفال، هن الأكثر قدرة واستعداداً للانضمام إلى القوة العاملة. وبالتالي فإن النساء اللائي يمكن أن يهدِّدن بنية السلطة هن من يتعرَّضن لمعظم الهجوم.

يعلِّق سايمون (Simon) على قضية النساء والعمل ما بعد عام 1989م قائلاً: «انضمت النساء بأعداد متزايدة إلى قوة العمل ككاتبات وسكرتيرات من أجل تحسين دخولهن. بعد انقلاب 1989م، أعيدت كثير من هؤلاء إلى «خدورهن» لأسباب «دينية»، ولكن سمح لهن بالعودة مرة أخرى بشرط أن يلتزمن بارتداء الزي الإسلامي الصحيح»[47]. أما بالنسبة للنساء المهنيات، فيستطرد سايمون: «[بعد انقلاب

1989م] أُبعدت النساء من كثير من المناصب العامة بمن فيهن القاضية المعروفة أمينة عوض، ومن المؤكد أن الحركة كانت تموج بالعديد من وجهات النظر المتعارضة حول دور النساء في الحياة العامة»[48].

يمكن الدفع هنا، بأن الدولة يمكن أن تحتمل وجود نساء غير متعلِّمات وغير ماهرات في قوة العمل (أي من لا يهدِّدن بنية السلطة)، غير أن مثل هؤلاء النسوة، وبرغم حاجتهن للعمل، إلا أنهن، بصورة عامة، غير قادرات مادياً على توفير الرعاية لأطفالهن عن طريق آخر.

في دراسة عن النساء الإيرانيات في القوة العاملة في فترة ما بعد الثورة درست مقدم (Moghadam) فاعلية الخطاب الابتدائي للدولة الذي لم يكن يشجع النساء على العمل، وإنما سعى لفرض أيديولوجية «بيتية»، فوجدت أن هناك «مفارقة بين التوجُّهات الأيديولوجية والضرورات الاقتصادية»[49]. هذه المفارقة تظهر أيضاً بين التوجُّهات الأيديولوجية للجبهة الإسلامية والضرورات الاقتصادية للمجتمع. وقد بيَّنت أعلاه نماذج من الطب والزراعة، وهي مجالات يحتاج المجتمع فيها إلى النساء، ولكنه يقرِّر أيضاً الطريقة التي يجب أن يتصرَّفن بها فيها.

هناك مجموعة أخرى من المُعوِّقات، فوظائف القطاع الاقتصادي غير الرسمي التي تشغلها ذوات الدخل المتدني من النساء (مثل بائعات الخمور، المومسات، وبعض العاملات في مجال الترفيه) تتعرَّض للهجوم بوصفها مخالفة للإسلام[50]. وقد تمت إزالة الأحياء التي تعمل فيها المومسات، وأغلقت الأنادي* والبارات. ولكن لم يتم القضاء على الوظائف نفسها. هل يقول لنا ذلك إن المجتمع يحتاج هذه الوظائف؟. هذه الوظائف تشغلها فقط النساء، ولكنَّ الإسلاميين يقولون للنساء إنهن لا يمكن أن يعملن فيها. فالرسالة التي تتلقَّاها أعداد كبيرة من النساء العاملات هنا هي: «ضروري ولكن غير مناسب»، والرسالة المصاحبة هي: «مناسب ولكن غير ضروري».

من هنا فإن الأسئلة المتعلِّقة بالعمل المناسب للنساء تشغل مكان القلب من حركة تأهيل الثورة الإسلامية. لقد ظلَّ القوميون المنحدرون أساساً من الطبقة الوسطى الريفية الدنيا، «يحنّون» إلى القيم المحلية، التي تشمل تمجيد الدور المنزلي للنساء، ولا

* حانات بلدية (المترجم).

نزال، في التسعينيات، نرقب مثل هذه التوجُّهات، تركِّز عليها هذه المرة الطبقة الوسطى الحضرية، وتسبغ عليها غطاءً مختلفاً. هذا في الوقت الذي تدَّعي فيه الجبهة الإسلامية القومية دعمها للمساواة بين النساء والرجال، وتنفي أي سياسات أو ممارسات تمييز ضدَّهن. في هذا الإطار يتم طرح التحوُّلات النوعية«الجندرية» في القوة العاملة بوصفها جزءاً من الحركة لإعادة اكتشاف الثقافة الإسلامية الأصيلة. فالناشطون الإسلاميون، من الرجال والنساء، يذكرون الدور النشط للنساء في الحركة. ولكني وبرغم الدور المركزي والمتعدِّد للنساء في الحركة، إلا أنني لا أزال أتساءل عن كيف سيكون حكم الجبهة نظاماً تحرُّرياً لهن. تاريخياً عارض الثقافيون القوميون، الذين خرج منهم معظم إسلاميينا المعاصرين، تحرير المرأة على طريقة الغرب، بحجة أنه تقليد للغرب سينتهي بإضعاف الأسرة، وهي الوحدة الإسلامية الأساسية للمجتمع.

اليوم وضعت الطبقة الوسطى الحضرية المتعلِّمة الإسلام في قمة هرم الثقافة السودانية، مضفية أهمية فائقة على الأسرة، وممجِّدة لدور المرأة الرئيس في رفضها للثقافة الغربية، ومن ثم أصبحت النساء بتوصيفهن كممثِّلات لرفض الثقافة الغربية في إطار الثقافة السودانية، أصبحن بذلك تجسيداً لثقافة المعارضة: المرأة والأسرة في مكان القلب.

التنشئة الاجتماعية والأسرة الجديدة

ظلت إستراتيجية السودانيين للتخلُّص من تأثيرات التعليم الغربية تتشكَّل لبعض الوقت الآن. وبالطبع لن يكون كافياً فقط (التخلُّص) من التأثير، لا بد أن يكون هناك بديل. وقد ذكرت لي سعاد إبراهيم أحمد أن آليات خلق أسرة إسلامية وامرأة إسلامية مثالية بدأ تفعيلها في الخمسينيات، في المناهج المدرسية بصورة أساسية. وبدءاً من الاستقلال في 1956م وبالتأكيد طوال أعوام الثمانينيات واصلت المدارس، والإعلام، والأجهزة الأخرى لعمليات الهيمنة، واصلت بناء البنية التحتية لهذه العملية[51].

كان دور الإخوان والجبهة الإسلامية كبيراً في تخريب النظام التعليمي العلماني ذي التوجه البريطاني، وكانت الوسيلة لإلغاء التأثير الغربي في التعليم هي حقن النظام التعليمي بأيديولوجية الإخوان، وقد ركّز الإخوان كثيراً من جهدهم التنظيمي المدرسي على نطاق البلاد – ليس فقط على المدارس الابتدائية، والثانوية، ومعاهد

التدريب المهني، ولكن حتى على رياض الأطفال التي شُيِّد بعضها ملحقاً بالمساجد كجزء من خطة أعم. وشكلت النساء معظم كوادر التدريب في المدارس الابتدائية ورياض الأطفال، مما يعني أن النساء كُنَّ أساس الكادر التعليمي باتجاه الأخلاق الإسلامية.

لم يكن مُستغرباً، لذلك، أن تكون الجبهة الإسلامية نشطة جداً على المستوى الجامعي أيضاً. فبرغم كل شيء كانت الجبهة حركة حضرية للطبقة الوسطى، ومن غير شك أن التعليم الجامعي يمثل عنصراً مهماً لهذا الطبقة. وقد هيمن الإخوان، ومن بعدهم الجبهة، ولحوالي عقدين على الاتحادات الطلابية لمؤسسات تعليمية مختلفة. وقد ذكر عباس أن الجبهة سيطرت على الهيئات الطلابية، وبخاصة اتحاد طلاب جامعة الخرطوم لأكثر الفترة بين 1978م – 1984م[52].

وكان نميري قد أطلق يد الجبهة في المدارس الثانوية العليا في مقابل مهمة كانت الجبهة أكثر من راغبة في أدائها: المحافظة على الهدوء في المجمعات الجامعية[53]. وقام نظام الجبهة فيما بعد بتعيين كبار قادة التنظيم للمناصب الإدارية العليا في التعليم. وأدخل مطلباً جديداً: بأن يقوم الطلاب المقبولون بأداء الخدمة في صفوف مليشيا الدفاع الشعبي أولاً، وفصل أستاذة الجامعة من التقدميين أو المعارضين. إضافة لذلك، وفي توافق مع خط الهيمنة الثقافية الذي كانت تفرضه الجبهة، اعتمد مرسوم حكومي اللغة العربية لغة التدريس في الجامعة[54]. وبينما خضعت الجامعات العلمانية للمراقبة والتحكم في عملها، توسّعت جامعة أم درمان الإسلامية، التي نالت الوضع الجامعي كاملاً في 1975م، وحصلت على المزيد من التمويل[55].

عكست كتابات التربويين المتخصصين هذه التغييرات في أيديولوجية التعليم حتى قبل أن تصل الجبهة إلى السلطة، والمثال هو (التعليم والأسرة) وهو مقال كتبته النسوية الليبرالية نفيسة أحمد الأمين، إحدى الناشطات المخضرمات عن حقوق المرأة[56]. وقد انصب نقد نفيسة على ثنائية (إسلامي/غربي)، وعلى أن النظام المدرسي السوداني (إرث استعماري بريطاني)، موضحة أن النظامين الإسلامي والغربي غير متوافقين، وأن السودانيين بحاجة إلى اكتشاف «الهوية الثقافية لمجتمعهم المحلي»[89]، ودعت إلى تطبيع النظام التعليمي السوداني، وطرحت طرائق لتحقيق ذلك.

كذلك تشير نفيسة أحمد الأمين إلى أن قوانين الأسرة كثيراً ما تكون هي الإشارة المنظورة الوحيدة بأن القطر إسلامي، وأن هذه القوانين تنطلق من مبدأ أن الرجال هم شقائق النساء الروحيون، وأنهم متساوون ويخضعون للنظام الأخلاقي ذاته. ولكن نفيسة تؤكد أن للرجال والنساء أدواراً مختلفة، وأن دور النساء هو الأرقى.

«لا يقتصر هذا الدور على تربية الأطفال أو تدبير المنزل، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك ليشمل جوانب الحياة كافة؛ في المنزل وفي خارجه، والرجل المأمور يبذل طاقته المادية لكسب العيش، لم يصبح سيّداً بهذا الفعل، وإنما هو خادم للمرأة التي تقوم بالعمل الحقيقي في تشييد البنية الاجتماعية... يجب أن يدفع المجتمع للنساء مقابلاً للعمل العظيم الذي يؤدينه»[92].

واقع أن هذا المقال كتبته ونشرته رائدة نسوية قبل سنتين فقط من فرض نميري لقوانين سبتمبر في 1983م، أمر باعث للانزعاج، لأنه مؤشر على الدعم القاعدي العريض للأسلمة حتى في أواسط الليبراليات، ذلك أن نفيسة أحمد الأمين، وهي رئيسة سابقة لاتحاد نساء السودان، ولكن ليست من مساندي الجبهة، تدافع في الواقع عن فكرة عملت الجبهة الإسلامية على السير بها وتطويرها.

بل سبق ذلك أن حدَّدت ورقة أصدرها اتحاد نساء السودان، إستراتيجيات للعمل، يطرح كثير منها آليات تدريب وتعليم باتجاه أسرة ومجتمع إسلامي. هذه الإستراتيجيات المقرَّرة للرجال والنساء «تحدُّث النساء عن قيم الدين»، وتدعوهنَّ لاستخدام الإعلام في هذا العمل، لإلقاء الخطب عن الإسلام والنساء، ولتعليم [النساء] القيم والمعتقدات الدينية»، ولاستخدام رياض الأطفال حتى يُربى النشء على طريقة الإسلام، ولإجراء البحوث حول مواضيع مثل النساء والإسلام والقوانين الإسلامية للنساء. ومن ثم يتّضح جليّاً هنا أن تعليم صغار السن والناضجين اكتسب أهمية فائقة[57].

بحلول الثمانينيات كان الإعلام قد بدأ يؤدي دوراً نشطاً في إعادة تنشئة الجماهير باتجاه خلق أسرة إسلامية حقيقية. وقدّم جزءٌ كبيرٌ من المادة الإعلامية الجماهيرية لمنتصف الثمانينيات حمايةَ الأسرة وقيادةَ المجتمع تربوياً باتجاه نظام أسري إسلامي، بوصفها من وظائف وأهداف قوانين سبتمبر[58]. وبالتأكيد كانت هناك وسائط إعلامية أخرى تعمل أيضاً على إنتاج نموذج ثقافي لأسرة إسلامية تشكّل نواة المجتمع

الإسلامي الجديد.

من بين هذه كان تلفزيون أم درمان الذي تملكه الدولة، وهو جهاز البث التلفزيوني الوحيد، ويعود تأسيسه إلى الستينيات. كان معدّو ومقدّمو البرامج قد سعوا في الفترة التي تلت الاستقلال مباشرة إلى ترويج صورة (حديثة) للمرأة في مجتمع جديد (انظر الفصل الرابع)، وهي واحدة من الاستخدامات الدعائية العديدة لهذا الوسيط منذ إنشائه. خلال فترة مايو، نضجت عملية نشر أيديولوجية الدولة وتعليم الجماهير من خلال التلفزيون. وبحلول منتصف السبعينيات وأوائل الثمانينيات كثّفت الدولة جهدها لاختراع هوية سودانية إسلامية. وقد لاحظتُ من مشاهداتي للتلفزيون السوداني في زياراتي البحثية المختلفة بين 1966م — 1988م تسارعاً في زيادة البرمجة الدينية، وبالقدر نفسه، في أجندة الهندسة — الأسرية، بعد 1981م.

في مقابلة لي مع سوادني مسيحي من الجنوب (الدينكا): القاضي جون وول ماكيك، دارت حول عدة مواضيع شملت: الشريعة، والتسامح الديني والإعلام، قال القاضي ماليك: إن السودان شديد التنوُّع، وإن الحدود الإثنية والدينية بين مجموعاته المختلفة ظلَّت في حالة سيولة مستمرة، وإن الحكومة تخنق هذا التنوع الثقافي بصورة متزايدة في الإعلام، خاصة في التلفزيون.

«لن يكون بمقدور أحد أن يقول، من متابعة الإعلام، إن هناك ثقافات أخرى غير الثقافة الإسلامية والعربية، إذ لا يعكس الإعلام العام من إذاعة وتلفزيون هذه الثقافات الأخرى. ماذا يعني ذلك؟ دعنا ننظر للدين، مثلاً، المجموعات الأخرى لديها أيضاً نشاطات دينية. هذه الثقافات لها الحق أيضاً في الوصول إلى التلفزيون. بدلاً من ذلك يسيطر دين واحد [الإسلام] على التلفزيون من الصباح وحتى المساء —طوال اليوم— يوماً بعد يوم. ما كان يحدث دائماً في الماضي أننا كنا نشاهد على الأقل جوانب محدودة من الثقافات الأخرى. ولكن هذه المسألة انتهت الآن.. هذه الأوضاع تعكس سلوك النظام القانوني [السياسي] نفسه. لا يمكن الحديث عن تسامح بينما هذا هو ما يحدث»[59].

بثّ التلفزيون في 1988م بصورة أساس صوراً دينية، تبدأ البرامج يومياً وتنتهي بقراءات من القرآن، وقد شاهد مساعدا البحث اللذان أعاناني التلفزيون لخمس

ساعات على مدى يومين: الأحد والاثنين، وهما يسجِّلان موضوع البرنامج ومحتوياته والطريقة التي تلبس بها النساء. لم يكن ذلك بحثاً (علمياً) ولكنه يعطي فكرة عامة عن محتويات برامج التلفزيون السوداني قبل أقل من عام من استيلاء الجبهة الإسلامية على السلطة. منذ ذلك الوقت، تبعاً لكل التقارير، أصبحت البرمجة الدينية هي القاعدة.

الأحـد

5 مساءً: امرأة عراقية تقرأ النص لفيلم وثائقي/تعريفي ببغداد. وهو فيلم تاريخي، في الأساس، يركز على المواقع الدينية.

6:30 مساء: موعد الصلاة، أعلنت عنه امرأة (محجبة) ولكن المؤذن كان رجلاً.

6:35 مساء: النشرة الإخبارية المسائية برنامج يومي — غنى فتى وفتاة أغنية مشهورة جداً في فترة الحركة الوطنية (أنا أم درمان).

قرأ رجل الأخبار باللغة العربية.

7:00 مساء: الأخبار الإنجليزية، ويقرؤها في العادة ثلاثة مذيعين، بينهم امرأتان، واحدة من الجنوب، وأخرى هندية ـ سودانية، لم تكن النساء يرتدين الثوب أو الطرَح.

7:30 مساء: في الفاصل أعلنت امرأة برنامجاً جديداً للأشهر الستة القادمة.

إحدى فقرات هذا البرنامج الجديد كان (دراسات حول المرأة المسلمة). كانت المذيعة ترتدي ثوباً حديثاً وأعدت شعرها على طريقة الصالونات.

8:00 مساء: مسلسل مصري رخيص أعلنت عنه امرأة ترتدي ثوباً حديثاً.

استمر المسلسل المصري الرخيص لمدة ساعة، ولم تظهر أي امرأة بعد الساعة التاسعة مساء.

قرأ رجل الأخبار بالعربية، وأعقب ذلك حلقة حول وزارة التجارة، وتبعها فيلم سينمائي.

لم يكن تقرير مساعديّ يوم الاثنين مكتملاً بذات القدر، عادة ما تقدِّم الأخبار يوم الاثنين باللغة الفرنسية لمدة نصف ساعة، أحياناً تقدمها امرأة ترتدي ثوباً.

الاثنين

5:00 مساء: بدأ البرنامج كالعادة بآيات من القرآن قرأها رجل، وقراءة القرآن كثيراً ما تكون جزءاً من برنامج ديني.

6:00 مساء: النشرة الإخبارية المسائية، تركِّز على التطورات الدولية، ويذيعها بالتناوب رجل وامرأة (ترتدي ثوباً). لا يظهر الرجال والنساء على الشاشة في الوقت نفسه.

6:35 مساء: أعلنت امرأة (ترتدي ثوباً)، عن برنامج (دراسات حول المرأة المسلمة) وكانت المرأة التي قرأت النص المصاحب للبرنامج ترتدي الحجاب، وتحدثت إلى امرأتين أخريين، ارتدت إحداهما الحجاب، ولفّت الأخرى نفسها بالثوب (بكثافة).

ناقش البرنامج كيف ساعدتهما منظَّمة إسلامية بما قدمته من خدمات اجتماعية خلال هجرتهما من الريف إلى الخرطوم[60].

وبالنظر إلى ساعات الإرسال المحدودة 5:00 مساء - 12:00 مساء يومياً (باستثناء يوم الجمعة، يوم العطلة الدينية الذي تبدأ فيه البرامج الساعة 10:00 صباحاً لإتاحة الفرصة لعدد من برامج الصلوات طول اليوم)، تتم الإشارة إلى الدين وإلى مسؤولية المرأة في إطار الدين، بصورة مباشرة وغير مباشرة أحياناً كثيرة جداً.

تشمل عمليات الهيمنة الثقافية ما يُحذف وما يُقدّم بالقدر نفسه، حيث أصبحت عمليات الرقابة الفنية شائعة جداً. فحينما كنت في الخرطوم في 1988م قام الوزير الإسلامي الجديد لوزارة الإعلام والثقافة بفصل خمسة من مديري التلفزيون الليبراليين، وأوقف الإعلان التلفزيوني عن مسرحية غنائية مشهورة كنت قد شاهدتها (بت المنى بت مساعد)، لأن النساء في المسرحية ظهرن على المسرح بدون الثوب السوداني، كذلك فُرضت رقابة على النصوص والأشعار لإزالة كلمات مثل (الخمر)[61].

الحوارات العامة حول البناء الاجتماعي للنساء – تعقيبات حول الإسلاميين والشريعة والحياة اليومية.

في صيف عام 1988م، ومن خلال المقابلات الرسمية وغير الرسمية، ودراسة

الصحف العامة (كانت نشطة جداً في ذلك الوقت، في ظل وجود ما يزيد على الأربعين صحيفة، تمثّل كل واحدة منها موقفاً سياسياً معيناً)، وحضور اللقاءات المفتوحة للروابط المختلفة، مثل نقابة المحامين، تعرَّفت على الحوار العام النشط حول التأثير الممكن على المجموعات المختلفة، إذا نجح حسن الترابي والصادق المهدي تحت راية (التوجُّه الإسلامي)، في إعادة تطبيق الشريعة على الجميع.

والسؤال الذي نادراً ما كانت تتناوله الصحافة أو حلقات المثقفين هو: ما الذي سيعنيه تكوين دولة إسلامية تشكّل الشريعة إطارها القانوني، بالنسبة للنساء في حياتهن اليومية؟.

وكنت قد اقترحت في السابق أن استكشاف معنى الإسلام وبعض مؤسساته في الحياة اليومية للنساء، هو أحد الوسائل لتجنُّب النظر إلى الإسلام على أنه قوة وجدانية كاسحة تعمل في كتل غير متمايزة وغير فاعلة من النساء.

في مقابلاتي التي أجريتها عام 1988م سألت رجالاً ونساء ـ من مختلف الأديان، والطبقات والانتماءات السياسية ـ ما هي التغيُّرات التي يتوقَّعونها في حياتهم اليومية إذا تمت إعادة تفعيل قوانين الشريعة. كان بعض من هؤلاء خبراء في مجالاتهم. على سبيل المثال قاضيان (أحدهما قاضٍ شرعي، والآخر مسيحي من الجنوب)، وعدد من المحامين، والأطباء، والشخصيات الدينية وعدد من التربويين، أجريت مقابلات أيضاً مع غير المتعلمين (بالمعنى الرسمي)، والأميين، ونساء من الطبقة العاملة عطلت قوانين سبتمبر 1983م حياتهن، وكذلك نساء وصفن أنفسهن بأنهن «عاديات» (أي من الطبقة الوسطى) «ربات منازل» وموظفات حكوميات.

باستثناء النخبة النسائية من الجبهة الإسلامية، والناشطات فيها، وأخواتهن السائرات معهن، لم تنظر أيٌّ من النساء اللائي تحدَّثت إليهن وعرَّفن أنفسهن كمتدينات، لأنفسهن، بوصفهن تجسيداً لثقافة أو حلقة في سلسلة نشر عن الثقافة الأصيلة، أو نظرن للإسلام على أنه الآلة السحرية التي ستنقذ السودان في وقت (أزمته). ولم يتحدَّثن عن الشريعة بأيٍّ طريقة تكشف عن اهتمام بتعقيدات نظامها القانوني أو بتكوين الدولة الإسلامية. بالنسبة لكثير منهن كان الإسلام مسألة خاصة وشخصية وبسيطة. سألت امرأة من جبال النوبة عن ردة فعلها على فرض الشريعة وعن وجهة

نظرها الدينية[62]، قالت لي: «أنا مجرّد مسلمة أُصلي، ولكنني لست مهووسة مثل الإخوان المسلمين... لست مهووسة، ولكني متدينة.. وأنا متدينة لأنني أصلي، وهذا كل ما في الأمر»[63].

وعلى الرغم من أن معظم الرجال يجعلون من الصلاة عرضاً مسرحياً عاماً، نادراً ما شاهدت نساء يصلين، وباستثناء النخبة النسائية من الجبهة الإسلامية، والناشطات فيها، وأخواتهن السائرات معهن، نادراً ما سمعت أيَّ بيانات رسالية أو أيَّ شيء يُستشفّ منه الرغبة في الجهاد. بدت معظم النساء غير مهتمات بالجوانب السياسية للدين، بل عارض بعضهن استخدام الإسلام لأغراض دينية.

ويمكن إرجاع مستوى الاهتمام والمشاركة المتدنيين للنساء من غير الإسلاميات في الأرثوذكسية الدينية، أو في الجوانب الأكثر رسمية أو مبدئية للدين، أو في النشاط الديني — السياسي — المنظم، إلى ثلاثة عوامل: (1) الهامشية التاريخية للنساء في الديانة التقليدية. (2) عدم توفر الزمن والموارد للمشاركة. (3) علاقتهن غير المباشرة (البعيدة) بالدولة، بما في ذلك دين الدولة.

وكما هي الحال في مجتمعات أخرى، فإن الدين اليومي للنساء لا يكون بصورة عامة (أرثوذكسياً). فالأرثوذكسية «ظلت تعني في الإطار السوداني، عادة، الصوفية، والانتماء لطريقة (انظر الفصل الثالث)، وهو ما لم تتصل بها النساء إلا عبر أقاربهن الرجال. تشارك النساء بالمقابل في ممارسات ذات طبيعة هرطقية أقل تنظيماً مثل زيارة المقابر، والتضرُّع للأولياء، والشعائر النهرية المستندة على خرافات النيل، والعادات الأخرى المرتبطة بثقافة النساء[64]. وكحال النساء في كل مكان تؤكد السودانيات انتماءهن لمجتمع محلي بمراعاتهن لطقوس الميلاد، والختان، والزواج. حيث تأخذ هذه الطقوس بعداً (دينياً)، كما تفعل معظم الخرافات المتعلقة باحتفائيات دورة الحياة، حيث تتحدَّث النساء عن هذه العادات والطقوس كما لو كانت جزءاً من الدين.

وبالإضافة إلى الابتعاد التاريخي عن مركز الممارسة الدينية الأرثوذكسية -والمرمَّزة بالحضور إلى المساجد، وإن كانت لا تقتصر عليها- فإن الهامشية النسائية هي نتيجة لعدم توفر الزمن والموارد للمشاركة. إن لم يكن لشيء إلا لأن النساء يقضين وقتاً طويلاً جداً في إدارة الأزمة. فقد ظلت الخرطوم الكبرى في فوضى اقتصادية لبعض

الوقت الآن (انظر الفصل الثالث). ولم نرَ في أيٍّ وقت في تاريخ السودان شبكات اقتصادية نسائية (مثل الصناديق والتعاونيات) بهذا القدر من الأهمية والفعالية. لقد تحولت النساء من كل الطبقات إلى علف للمدائن، إذ يجب عليهن التعامل مع نقص المواد التموينية والسوق السوداء، والبحث المتواصل عن السلع النادرة، وتحديد البدائل السلعية.. هذه جميعها يجب التعامل معها، ولا يتبقى بعد ذلك من الوقت إلا أقلّه للدين أو السياسة المنظمة.

ظلَّت علاقة معظم النساء بالدولة (أو حتى بالنسوية المدعومة من الدولة)، غير مباشرة ومتباعِدة، في العادة، سبيلها وساطة الإخوانيات أو الأحزاب السياسية، التي سعت للتحكم في أخلاق النساء دون إعطائهن صوتاً في الشؤون الدينية. في المقابل تبدي النساء الإسلاميات اهتماماً كبيراً، ويقمن بدور فاعل في الأنشطة الدينية — السياسية، من شاكلة الأعمال الدعوية والدعائية، فتقدَّمن إلى الصفوف الأمامية بوصفهن النساء الأكثر نشاطاً في السودان، متخطّيات بذلك الدور العلماني للاتحاد النسائي بوصفه الصوت الأساس في الحوارات حول النساء.

إذ إنه بحلول الحقبة الديمقراطية القصيرة (1985م — 1989م)، ولأسباب كثيرة ومعقَّدة، كان الاتحاد النسائي قد فقد قدراً كبيراً من تأثيره، وحلَّت مكانه أصوات الناشطات من الإسلاميات ومن الأجنحة المحافظة للأحزاب الطائفية القديمة، التي أصبحت تقود الحوار حول حقوق النساء. فتنظيمات مثل الجبهة النسائية الوطنية، وجناح النساء في الإخوان/ الجبهة الإسلامية، وجناح المرأة في حزب الأمة (بقيادة سارة الفاضل — زوجة الصادق المهدي) —بعضها تنظيمات جديدة، وأخرى تعاود الظهور— كان يجمعها أمر واحد: أنها جميعاً ادعت أنها تتحدَّث وتعمل نيابة عن المرأة.

وقد ظلّت الجبهة النسائية الوطنية، التي أسّستها عضوتان نسائيتان من الاتحاد النسائي، احتجاجاً على مطالبة الاتحاد النسائي بالحقوق السياسية للنساء، ناشطة منذ العام 1964م، حينما استعادت الأحزاب والجمعيات السياسية شرعيتها، عقب سقوط نظام عبود العسكري. وزعمت عضوية الجبهة النسائية -مستفيدة من الخطاب الليبرالي واليساري- أنها تساعد المرأة العاملة، وتحارب التمييز على أساس النوع

الاجتماعي«الجندر» في التخديم، وتعمل على إطالة إجازات الأمومة، وتوفير الترحيل المجاني للنساء العاملات، وعلى تنظيمهن في القطاع غير الرسمي. ولكن وبرغم اللغة الحديثة، إلا أن الغاية الرئيسة كانت -كما قالت لي إحدى اللائي أجريت معهن مقابلة بلغة عامية وبسيطة- هي بناء نموذج للمرأة المسلمة المثالية.

في الثمانينيات أيضاً ظهرت مرة أخرى إلى سطح العمل السياسي منظَّمة أقدم كانت أدّت دوراً لكنه خيري في المجتمعات النسائية المحلية، هي جمعية رائدات النهضة؛ إحدى المنظَّمات النسائية للإخوان، والتي تحوَّلت بصورة طبيعية إلى جناح سياسي للشابات. وقد وصف البكري هذه المنظمة بأنها:

> «تزعم طرحها لبرنامج يستخدم تفسيرات إسلامية لوضع النساء كأساس لتطوير هذا الوضع. وكانت أنشطتها ذات طبيعة خيرية بصورة أساسية، وسمحت لها مواردها المالية اللامحدودة بالصرف البذخي على هذه الأنشطة. وقد كان من أهدافها أيضاً دعم الإخوان المسلمين، وبالتالي فقد أسهمت في إنتاج مواد دعائية حول المنظمات الأخرى تنعتها بالإلحاد والشيوعية... إلخ»[65].

توجَّه معظم عمل اتحاد نساء السودان (الاتحاد الاشتراكي السوداني) في السنوات الأخيرة التي ضعُف فيها نظام نميري، وبصورة واضحة، إلى تصميم المرأة والأسرة الإسلامية المثالية. ويحدِّد موجز لخطط العمل، أصدره فرع المرأة بالاتحاد الاشتراكي «المجالات» المختلفة للنشاط النسائي - على سبيل المثال: «المرأة والشؤون القانونية، التعليم، الإعلام، الصحة، والفكر والتدريب». وكانت «غايات هذه الأنشطة تعليم النساء الإسلام وتوعيتهن بحقوقهن، حسب القرآن والسنة»، كما أنشئت رياض الأطفال من أجل «تنشئة الأطفال تنشئة إسلامية»[66].

كانت «الخدمات الاجتماعية الإسلامية» هي الوظيفة المسيطرة على المنظمات النسائية المسجَّلة في وزارة الشؤون الاجتماعية[67]. في واقع الأمر كانت كل المنظمات (وعددها حوالي عشرين) ترغب في «إنشاء الحضانات، والعمل في تربية الأطفال، والصحة والتغذية، ورفع الوعي، والقضاء على العادات الضارة». وقدَّمت جمعية النساء السودانيات المؤمنات أهدافها على أنها: «تطوير السودان بأكمله على أساس

إرادة الله، وتعليم الطرق الصحيحة في تربية الأطفال، والدراسات الإسلامية، والروح الوطنية، وتوعية الناس بالإسلام»[68].

كذلك سعى الاتحاد الخيري للعابدات «إلى إعطاء أهمية للمرأة المسلمة، ولتشجيع التوجهات الإسلامية»[5]. أيضاً هدفت جمعية الإمام المهدي الخيرية (طائفة الأنصار) إلى «تشجيع مجتمع إسلامي حديث، والربط بين السلوك الشخصي وسلوك المسلم، ولتشجيع الثقافة الأنصارية داخل الثقافة الإسلامية»[4].

وكان من بين مجموعات الأمر بالمعروف الأكثر نشاطاً رابطة قادة الإصلاح والتي سعت:

«لتوعية الأسرة بأهمية وحدة الأسرة، ولتوجيه الطالبات بصورة تجعلهن مقبولات في المجتمع، والقضاء على العادات السيئة، ونهي النساء عن فعل أيِّ شيء يعرِّضْهن لإثارة الشكوك حولهن في الحياة العامة (التجوُّل بالسيارات والتدخين...الخ) وتشجيع القيم الفاضلة، والتأكد من أن النساء يمارسن هذه القيم»[4].

ونظَّمت هذه المجموعة حملات ضد العلاقات غير المشروعة بإقامة (زواج الكورة)، واحتفالات الزواج الجماعي للفقراء في دور الرياضة. ولأن تكاليف الزواج والزفاف أصبحت عائقاً أمام معظم الفقراء، كانت هذه الإستراتيجية التي اختطتها جمعية رائدات النهضة فعالة جداً، مما قاد إلى انتشارها وسط الأحزاب السياسية الأخرى مثل حزب الأمة[69].

نشطت حتى المؤسسات الاقتصادية الإسلامية في تشكيل المرأة والأسرة الإسلامية المثالية، فقد تم إنشاء بنك التنمية التعاوني الإسلامي في عام 1983م «لتمكين النساء اللائي حصلن على تدريب في الاقتصاد المنزلي من شراء احتياجات عملهن، كما يسعى البنك لإنشاء جمعيات الأسر المنتجة»[70].

وتلخِّص سايمون العمل الإسلامي نيابة عن المرأة:

«بعض من أكثر الوحدات العاملة الآن حيوية، هي مجموعات محلية دينية تنظَّمت حول إحدى مراكز تحفيظ القرآن، حيث يأوي ويعمل عدة مئات من الرجال والنساء في مزارع كبيرة هي جزء من أراضٍ جماعية.. إذ تركز الحركة

الإسلامية الآن على قضايا لها تأثير اجتماعي كبير، مثل التركيز على الزواج الجماعي، الذي يبطل الأثر الفادح والمعيق لتكلفة المهور، وتوفير سكن مجاني على المدى القصير، والذي يمنح المتزوجين الجدد فرص التعرُّف على بعضهم دون أن يضطروا للإقامة مع والدي أحد الزوجين. كذلك شجّعت برامج الإقراض النساء على تأسيس أعمالهن الخاصة والإنتاج للسوق. وكانت أعداد النساء في طريقها لتجاوز أعداد الرجال في الجامعات، بصورة أساسية نتيجة لعمل الحركة الإسلامية ذاتها»[71].

في أواخر أيام نميري لم تكن تتم مراقبة السلوك الاجتماعي القويم في الطرق العامة، فحسب، وإنما أيضاً في مؤسسات الحكومة المختلفة. ففي الخرطوم مثلاً مُنعت نفيسة أحمد الأمين من رئاسة جلسة حول (حقوق المرأة في الإسلام)، ضمن فعاليات المؤتمر الإسلامي الأول حول تطبيق الشريعة، لأن الوفد السعودي احتج بأن الإسلام لا يسمح للنساء برئاسة اجتماع يوجد فيه رجال[72].

على الرغم من ذلك لا تمثِّل الروح الأصولية التي جسَّدتها الجبهة الإسلامية رفضاً للتقدم الاجتماعي، وإنما تنطلق من فهم يرى أن التقدم الاجتماعي هو ضرورة حقيقية. كما تنظر للنساء على أنهن لاعبات أساسيات في مشروع التطور الوطني، وأن عليهن الانخراط في السياسة. مع ذلك *لا بد أن يتم التعامل مع انخراط النساء في الحركة بعناية كبيرة*. إذ يُتوقَّع منهن أن يقضين ساعات طويلة بعيداً عن بيوتهن، وحضور اجتماعات ليلية. ولكن تم تجنُّب أيِّ نزاع محتمل مع الأسرة عبر تقديم الحركة لمصطلحات تفهمها هذه الأسر. فمن ذا الذي يرغب في منع ابنته من مغادرة المنزل ليلاً لحضور اجتماع سيعيد القوانين الإسلامية للبلاد؟[73] (الخطوط المائلة من عندي).

المقاومة من اليمين واليسار

لم يقبل اليمين ولا اليسار تماماً مساعي إعادة صياغة المرأة السودانية لتماهي المثال الإسلامي. فقد نظر كثيرون من عتاة المحافظين إلى أيديولوجية الجبهة الإسلامية القومية، كما يراها حسن الترابي، على أنها ليبرالية جداً. في الواقع تنهل الجبهة الإسلامية من أساس حديث. فالسيد محمد رشيد رضا، وهو أحد المنظرين الذين

وضعوا الأساس لفكر الإخوان، لم يدعم فحسب، بل دعا للمشاركة النشطة للنساء في كل مناحي المجتمع، مع استثناءات مقدرة[74].

كذلك أنكرت المجموعات الأصولية مثل أنصار السنة ما فسَّروه على أنه «ليبرالية» الجبهة الإسلامية. بالنسبة لهذه المجموعات يماثل صوت المرأة كشفها لصدرها![75]. أيضاً رفض هؤلاء وغيرهم من المحافظين المتطرِّفين الكثير من أفكار الجبهة الإسلامية الحداثوية، على وجه الخصوص الفكرة القائلة بأن النساء، وفي ظروف محدودة ومسيطر عليها، يمكن أن يشاركن في القوة العاملة ويسهمن في بناء الأمة. وقد كتب رجل سوداني يزدري فكرة مشاركة النساء في الحياة السياسية والاقتصادية، في جريدة (الصحافة)، وهي من أكبر الصحف قائلاً:

«الذين يصفقون بصوت عال للانتصارات السياسية للمرأة، ولدخول النساء مجال تشريع القوانين، هؤلاء كان عليهم أن يكونوا كحاملي النعوش، حزينين لسقوط النساء. فالمرأة هي سيدة المنزل، وصانعة الأسرة، ومستودع المشاعر النبيلة. إلا أن النساء تركن أكثر المهام قداسة في الحياة ليكتسبن شخصية مستقلة [ويستخدمنها] في منافسة الرجال في المواقع التي يعمل فيها الرجال... ليس بالضرورة أن تكون المساواة هي أن تعمل المرأة عمل الرجال. إذ على المرأة أن تعلم أن الرجال والنساء شيء واحد لا يمكن تقسيمه إلى جزئين. لقد أسبغت الطبيعة على أحد النوعين خصائص لا تتوفَّر في الآخر.. وبالتالي فإن قيام المرأة بعمل الرجل يخلق تضارباً... وسيورثها الخشونة.. وهو ما يهدد حياتنا بالانهيار»[76].

كان الخطاب الإسلامي المتطرف أمراً شائعاً في الخرطوم عندما زرتها في عام 1988، وكان ذلك مختلفاً تماماً عن أي شيء كنت سمعته أو قرأت عنه في العقود السابقة. وكثيراً ما صدمتني الطبيعة العنيفة للغة المستخدمة، والمقولات المُتطرِّفة الصادرة، مثل إبعاد أي شخص غير مسلم من البلاد أو قتل المومسات.

في المقابل كانت النساء العلمانيات وغير الإسلاميات نشطات جداً في الحوارات العامة: بالكتابة في الصحف، وإلقاء الخطب العامة، والتعبير العلني بصورة عامة. فقد نظمت نساء الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي حملات خطابية ضد هذا

التوجه الإسلامي. وقد استمعت إلى صيحات استغاثة ضد فرض تطبيق الشريعة حتى من نساء من الطبقة العاملة، مسلمات ومتدينات جداً، مثل تلك المرأة العربية المسنة جداً التي قالت إنها «ستخرج إلى الشارع مرة أخرى» إذا أعيد فرض الشريعة. أما إمرأة جبال النوبة فقالت:

«أنا أصافح الرجال بيدي العاريتين [الإسلاميون والإسلاميات لا يصافحون].. ما يقولونه عن مساواة الرجال والنساء في الشريعة ليس صحيحاً.. لأن [النساء] غير مساويات للرجال في نظر الشريعة – حتى لو كانوا يقومون بالعمل نفسه فأجورهم لا تتساوى – الطريقة التي ينظر بها لهن غير متساوية. هنالك تمييز... أنا أريد مساواة كاملة مع الرجال.. أنا أعمل نفس العمل، إذن لماذا؟ أنا أؤدي عملي أفضل من أي رجل، وأنا أعتقد بصورة عامة أن النساء في السودان يؤدين عملهن أفضل من الرجال»[77].

لم يكن هذا الحديث يمثّل أدنى خطورة، في الحقبة الديمقراطية لما بعد الانتفاضة. فهو كان، رغم كل شيء، مجرد كلام، في وقت كانت فيه حرية التعبير مصونة بالقانون. أما الآن فقد أصبحت معارضة النظام العسكري، بل حتى الكلام، مسألة غاية في الخطورة[78]. فقد صادر النظام الذي بدأ حياته قمعياً قاهراً، حرية التعبير التي كانت سمة الحقبة الديمقراطية، وحلّ الجمعية التأسيسية، وحظر النقابات، وكل الأحزاب والتنظيمات السياسية، ومنظمات النساء، وكل وسائط الإعلام غير الحكومية. وبينما أصبحت المقاومة المنظّمة والخطب والكتابات المعارضة العلنية أمراً نادراً، إلا أن أعمال المقاومة الفردية الرافضة للهيمنة الثقافية التي فُرضت على النساء والرجال، ظلت ثابتة ومتواصلة.

وقد عبَّر بعض الذين تحدَّثت إليهم في 1988م عن شكوكهم (وهم من مساندي الحزب الشيوعي وغيره من المجموعات)، في أن يتغيَّر أي شيء في حياتهم نتيجة لتطبيق الشريعة. غير أن هناك وجهات نظر أخرى تتعارض كلياً مع هذه (المواقف)، على سبيل المثال موقف الممرضات والعاملين بمستشفى أبي عنجة في أم درمان، الذين عارضوا بشدة محاولات تشكيل حياتهم بالشريعة.

فقد قال طبيب شاب إن التطبيق الصارم للشريعة سيغيِّر سلباً حياة النساء من

خلال فرض أزياء على النساء في المدارس وأماكن العمل، وإضعاف فرص النساء في الالتحاق بالجامعات، وفرض مطلوبات مختلفة على النساء والرجال كشرط للاستيعاب في العديد من المؤسسات. لكنه كان منزعجاً، على وجه الخصوص، من التدخُّلات في الحياة الخاصة.

وانتقد طبيب آخر، يعمل في مستوى رفيع بمستشفى آخر، وكان ناشطاً في اتحاد الأطباء المحظور، الدراسة المنفصلة للنساء والرجال التي رأى أنها قادمة، وقال إنها ستؤدي إلى موارد أقل للنساء، ورعاية صحية أقل فعالية للمرضى من النساء. وكان هذا الطبيب وأطباء آخرون من الرجال قلقين من أن النساء، وفي لحظة كنّ يتقدَّمن فيها إلى الأمام، سيتعرَّضن للفصل من المناصب الطبية العليا[79].

كذلك يؤكِّد المحامي طه إبراهيم، وهو صوت قيادي في المعارضة أن الشريعة ستؤثِّر سلباً على حياة كل الناس، خاصة النساء وغير المسلمين. وشجب طه إبراهيم تلاعب النميري، والصادق، والترابي بالمشاعر الدينية وحدَّد دوافعه بأنها مسعى لإنقاذ البنوك الإسلامية (وهو شعور عام عكسته الكثير من المقابلات التي أجريتها)، كما أن الصورة التي رسمها عن نساء تنقصهن القدرة والشرعية كجهات قانونية في ظل الشريعة (وهو ما ردّدته عدد من النساء في المقابلات) كانت صورة قاتمة ومظلمة.

«في الشريعة هناك أحكام نظرية وأخرى عملية متعلِّقة بالنساء. نظرياً كل الأحكام المتعلّقة بالنساء مأخوذة من نظام الرق. فالرجل يمكنه شراء امرأة بنقوده (المهر)، وهي بالتالي شيء، وليست بشراً. وهو يستطيع أن يفعل بهذا الشيء الذي اشتراه بنقوده ما يريده. الإسلام يعرف نوعين من العلاقات بين الرجال/النساء: (1) شراء امرأة –كجارية– وهو يستطيع أن يفعل بها ما يشاء، وأن ينتهكها بأي طريقة، وهو يملك أيضاً أبناءه منها ويمكن أن يبيعهم و(2) الزواج: في الإسلام تقوم هذه العلاقة بصورة كاملة على البيع والشراء، فهو يمتلكها، ويمتلك أعضاءها الجنسية، لدرجة أنها إذا مرضت فلا يمكنها الحصول منه على نفقة، وبالتالي فإنه يشتري بالمهر جنسانيتها»[80].

كذلك شكَّكت الناشطة الجمهورية بتول مختار محمد طه، بنت أخ محمود محمد طه، قائد الجمهوريين الذي أعدم، في سلسلة من المقالات المثيرة نُشرت في

الصحف والمجلات، في حق نائبتين عن الجبهة الإسلامية في الحديث نيابة عن كل النساء. قالت بتول إن المجتمع في حاجة للنظر للنساء كبشر «وليس كمجرّد نوع أو إناث»، بينما تقبل ممثّلتا الجبهة الإسلامية التوجُّهات التقليدية من أن الرجال هم الأوصياء على النساء، وتؤيدان زواج الرجل بأربع نساء، «وبيت الطاعة» للنساء، وجلد النساء، ويعطين الرجال الحقَّ الحصريَّ في التطليق من جانب واحد.[81]

هذا بينما كان عدد آخر من النساء –غير الإسلاميات، من اللائي قابلتهن- أقلَّ تأكُّداً وثقة مما سيكون عليه موقفهن في الحقبة الإسلامية، ويبدو أنهن كن يُعدْن تقييم أنفسهن في علاقتهن بالمجتمع. فقد عبَّرن، من جراء تأثُّرهن الواضح بنشاط الإسلاميات، عن حالة من الشكك وعدم التأكد. من بين هؤلاء قالت إحدى النساء الليبراليات، وهي متزوجة من شيوعي: «هنالك عناصر في المجتمع –من النساء في الغالب الأعم– يقمن بثورة الآن، ولكن لأن هذه الثورة تأتي من نساء يعتبرن محافظات، أو (تقليديات) فإنها تسبِّب التباساً شديداً للنساء مثلي – المتعلمات والليبراليات»[82].

بحلول عام 1988م كانت أيديولوجية الجبهة الإسلامية قد تغلغلت في المجتمع الحضري للطبقة الوسطى. وقد أجريت مقابلة جماعية مع خمسة من طلاب الجامعة في الخرطوم، لم يقُلْ أيٌّ منهم أنه عضو أو مؤيِّد للجبهة الإسلامية، بل كانوا ينتمون، أو انحدروا من أسر تنتمي أو تؤيِّد أحزاب الاتحادي الديمقراطي، والأمة (الأنصار) وحزب البعث العلماني[83]، ومع ذلك عبَّروا عن وجهات نظر شبيهة بالجبهة الإسلامية.

إحدى الطالبات التي كانت ترتدي الحجاب أكدت: «لا زلت أعتقد أن المرأة مكانها البيت، فلديها في البيت أشياء أكثر أهمية كي تقوم بها؛ رعاية الأطفال، وتعليمهم بصورة صحيحة قيمهم وتقاليدهم»[84]. وقالت طالبة أخرى من أسرة تنتمي لحزب الأمة ولا ترتدي الحجاب أو الثوب: إن النساء يحصلن على أجر متساوٍ، ولكنهن يواجهن مشاكل في التشغيل، أساساً بسبب أدائهن الضعيف في العمل، «والدي يملك مصنعاً ولكن لا توجد أيُّ نساء في هذا المصنع. حتى عندما أتخرَّج فلن يعطيني فرصة للعمل معه لأن... النساء لا يعملن إطلاقاً [أي أن أداءهن ضعيف]. المشكلة في جنسنا [أي المرأة]».

طالب آخر قدَّم نفسه على أنه صوفي من أسرة تنتمي للحزب الاتحادي الديمقراطي

أثنى ثناءً قوياً على الدور التقليدي للمرأة: «[المرأة] لها أطفال صغار، وهي تتعامل مع مراحل الفرد البشري الثلاث. فلها خبرة واسعة. هذه الوظيفة لا يمكن أن يقوم بها رجل، لأنها أهم وظيفة، أهم من الهندسة أو المعمار».

وجهة نظر جميع الطلاب الخمسة هي أن مسؤولية الرجل تكمن في العمل خارج المنزل، بينما واجب المرأة أن تكون في البيت.

بعض النساء الإسلاميات

أشهر الناشطات الإسلاميات في 1988م هي سعاد الفاتح البدوي، وهي إحدى ممثلتين للنساء في الجمعية التأسيسية، وكلتاهما عضوة في الجبهة الإسلامية. وقد بذلت سعاد الفاتح جهداً كبيراً في بياناتها الصحيفة لكي تكون ناظرة إلى المستقبل ومنفتحة. ومما قالت في هذه البيانات، مثلاً «إننا [في الجبهة الإسلامية] لسنا معارضين لتصحيحات وتغييرات [في قوانين الشريعة الحالية]، ما دام ذلك لا يعود بنا إلى القوانين الإنجليزية»، وأضافت:

«أنا لا أومن بأدوار منفصلة [للرجال والنساء] في بناء الأمة، الرجال والنساء يكملون ويتمّمون بعضهم بعضاً.. من واجب النساء [أن يجعلن] تمثيل النساء *أصيلاً* و*حقيقياً*.. يجب على النساء اللائي حصلن على مستوى عالٍ من *الوعي التقدُّمي* غير *المُشوَّه بالتقليد الأعمى لكلٍ من الشرق والغرب*، ألا يبخلن بجهدهن التثقيفي.. سمة هذه المرحلة هي قضايا التنمية، ويجب على *الطليعة المستنيرة* أن تناضل لحلِّها بصورة جذرية»[85]. (الخطوط المائلة من عندي).

عندما قرأت هذه الفقرة استوقفني هذا التجاور اللغوي لخطابي كلٍ من اليسار واليمين. فمصطلحات مثل «المستنيرة»، «الطليعة» و«التقدمي»، هي مختارات من الخطاب اليساري، بينما تنتمي «أصيل»، «حقيقي» و«النساء غير المشوهات بالتقليد الأعمى لكل من الشرق والغرب»، إلى خطاب اليمين.

وقد أعطتني ثلاث إسلاميات من خِيْرة المتعلمات -ومن المهنيات المنتميات إلى الطبقة الوسطى العليا صعوداً إلى الطبقة العليا، من اللائي أجريت معهن مقابلات لأكثر من مرة في مجموعات وبصورة فردية- وصفاً كاملاً للمرأة المسلمة المثالية،

وهن: نجوى كمال فريد، التي تتجنَّب السياسة العامة، وهي أول قاضية شرعية، ووصال المهدي، زوجة حسن الترابي وشقيقة الصادق المهدي، وهي محامية ومن ناشطات الجبهة الإسلامية، وحكمات سيد أحمد، وهي معلمة لغة عربية، والممثلة الثانية للجبهة الإسلامية في البرلمان، بجانب سعاد الفاتح البدوي.

أكَّدت حكمات سيد أحمد الفكرة التي نادت بها سعاد الفاتح، من أن المرأة المسلمة مسؤولة عن تعليم الأجيال الجديدة. ففي مقالة نشرتها في جريدة (الصحافة)، وفي المقابلة التي أجريتها معها أشارت إلى «النموذج الصحيح» للتدريس، الذي يجب أن يكون واحداً في البيت والمدرسة، وأماكن العمل. ولكنها، كما بدا، لم تكن قادرة على تحديد هذا النموذج بالضبط. وقد عبَّرت عن اهتمامها بالنساء اللائي يعملن بعائد مجزٍ، ولكن برغم اعترافها اللفظي بدورهن «كشريكات» في بناء الأمة، إلا أنها عادت ومارست عليهن الوصاية، معبِّرة عن قلقها على سمعتهن الأخلاقية، وخشونتهن جرَّاء العمل الشاقّ، وما إذا كان عليهن أن يهملن أطفالهن بالنظر إلى عدم توفُّر رعاية كافية. وركزت على أن الأفضل هو أن تبقى النساء في البيوت، ويقمن بتصنيع بعض المواد المحلية لإبدال الواردات الأجنبية، وربطت ذلك بالحاجة إلى التدريب التقني[86].

وتؤمن حكمات سيد أحمد[87] بأن تعمل أولئك النساء المضطرات للعمل فقط، وإذا توفرت لهن «رعاية مناسبة» لأطفالهن فقط (تفضِّل من إحدى القريبات). وعندما أصررت على معرفة معنى «رعاية مناسبة» للأطفال، وتساءلت بصوت عالٍ حول القدرة على تحمُّل تكلفة مثل هذه الرعاية، أجابتني بأن هناك نساء من الجبهة الإسلامية يقمن بعمل دعوي مكثَّف في رياض الأطفال الموجودة، وأن مؤسسات إسلامية لرعاية الطفل ستنشأ للنساء من الطبقة العاملة اللائي ترى الجبهة أن قدراتهن محدودة على تنشئة أطفالهن بطريقة إسلامية. يعني هذا أن الدولة ستوفِّر تعليماً إسلامياً.

أيضاً قامت القاضية نجوى كمال الدين فريد، في مقابلة منفردة معها، بتعداد الحقوق الكثيرة للمرأة في الشريعة، وادّعت المساواة بين الرجال والنساء، فيما عدا بعض «الاختلافات في تفاصيل صغيرة» في حياتهم اليومية. فيما يتعلّق بالذهاب إلى

المسجد، قالت: «يحصل الرجال على حسنات أكبر بنسبة 27% بالصلاة في المسجد، كما أن للصلاة في جماعة حسنات أكبر من صلاة الفرد.. من الأفضل أن تصلي النساء في بيوتهن ولا يذهبن للمسجد بتاتاً، فلهن واجبات في البيوت. ولكن المرأة إذا صلت في البيت فإنها تحصل على نفس حسنات الرجال. الذهاب إلى المساجد واجب على الرجال». [أي أن ذهاب النساء طوعي].

وحول تعدُّد الزوجات قالت:

«السبب في هذا (السماح للرجال بالزواج من أربع نساء) هو أن بعض الرجال لا تكفيهم زوجة واحدة. فبدلاً من العبث مع نساء أخريات يمكنه أن يتزوَّج، ولكن يجب أن يكون مسلماً صالحاً. الغرض هو الحفاظ على النظام. بعض الرجال لديهم زوجة في البيت، ولكنهم يتّصلون بنساء أخريات ويعبثون معهن. ثقافتنا الإسلامية تكره ذلك. إذا كانت الزوجة الأولى لا تلد فإن ذلك يعطيه عذراً أفضل. ولكن حتى إذا لم يكن هناك مبرِّر فمن حقه الزواج بامرأة أخرى -لأننا نريده أن يكون مسلماً صالحاً- من المحتمل أن تكون الزوجة الأولى قد كبرت في السن، والرجال لا يكبرون بالسرعة التي تكبر بها النساء، لذلك يبدأ في التفكير: هل تكون له زوجة أخرى، أم لا؟ هذا أفضل من أن يبدأ في البحث خارج الزواج».

وفيما يتعلق بعدم المساواة في الميراث، أكدت القاضية فريد بأن الشريعة تحمي النساء، لذلك لن يكنّ أبداً بحاجة إلى رعاية أنفسهن.

«إذا طُبقت الشريعة هنا في السودان، ستكون الحياة مختلفة جداً، وسيكون الناس أكثر سعادة. لن تحتاج المرأة لأيِّ شيء.. ظل الناس يتساءلون لماذا تعطي الشريعة النساء [ميراثاً] أقلَّ من الرجال. ولكن الواقع هو أنها ليست بحاجة لرعاية نفسها، هذا العبء يقع على الرجال، لذلك يحتاجون لميراث أكبر».

في المقابلة الجماعية كانت القاضية نجوى فريد أكثر إصراراً على مساواة النساء في ظل الشريعة، ومسؤوليتهن في أن يكنّ محترمات طوال الوقت، وأكثر تأكيداً للأسباب التي تفرض عليهن البقاء في بيوتهن وأداء مسءولياتهن المهنية، إلا إذا كانت

هناك أسباب قاهرة [حاجة مالية] تدفعهن لدخول سوق العمل. وقد اتفقت المجموعة على أن الشريعة تسمح للمرأة بالعمل، ولكن القاضية نجوى فريد أضافت:

«هناك شرط واحد في الإسلام.. وهو يقول إن رسالة المرأة الأولى هي تربية أطفالها والعناية ببيتها. لذلك إذا رغبت في الذهاب للعمل فعليها أن تلبس جيداً، ولا تكثر من العطور، ولا تلفت الانتباه. عليها أن تمشي في الخارج بصورة محترمة.. وأن تغطي شعرها، وكل وجهها، ويداها يجب أن تكونا في الداخل، بدون ألوان زاهية.. وإذا وقف رجل بجانبها فعليها أن تتذكر العمل وليس أيَّ شيء آخر».

واستطردت:

«بعض النساء العاملات يقدِّمن نماذج سيئة جداً —عدم الدقة في المواعيد، أيام مرضية كثيرة جداً—فهي موجودة، أثرها موجود ولكنها ليست موجودة للعمل».

وفي موضوع العمل قالت وصال المهدي: «ليس في برنامج الجبهة الإسلامية إبعاد النساء عن القوة العاملة». وأضافت حكمات سيد أحمد إن السودان والجبهة الإسلامية يحتاجان عمل النساء، واتفقن جميعاً على أن شروط العمل يجب أن تكون مناسبة، وأنه يجب على النساء تربية أطفالهن أولاً، ولا يجوز أن يتركن أطفالهن مع (الخدم).

وأصَّرت وصال المهدي على أن للنساء «مجموعة من الخيارات في ظل الإسلام والشريعة (مثل هذه المقولات غير الواضحة والهلامية هي إحدى سمات كثيرة من الإسلاميين). فإذا كانت هناك اختلافات في القانون بالنسبة لوصال فإن «السبب هو أن النساء مختلفات بطبيعتهن»، وعليهن أن يقبلن بذلك «نحن نساء في آخر الأمر... أنا لست كالرجال»، واستطردت لتقول إن النساء يمكنهن أن يصبحن أو يفعلن ما يردن.

وعقَّبت النساء الثلاث على مسألة طبيعة المرأة، والاختلافات الجوهرية بين الرجال والنساء، خاصة أن احترام الشريعة يتطلب وجود امرأتين شاهدتين لإبطال شهادة رجل واحد في القضايا الجنائية. شرحت حكمات سيد أحمد هذه المسألة:

«نحن نعلم أن النساء مختلفات عن الرجال.. النساء بطبيعتهن ينسين أحياناً. أحياناً أخرى يتعاطفن مع شخص ما... قد يكون هذا الشخص مجرماً. فإذا نسيت إحداهما [إحدى الشاهدتين] تذكِّرها الأخرى، وإذا تعاطفت إحداهما مع المجرم يمكن أن تصحِّحها الثانية.. لا أعتقد أن النساء يواجهن مشكلة في معاملتهن بصورة مختلفة في المحاكم.. لأن ذلك طبيعي.. المبدأ الكلي [في الشريعة] متّسق مع الطريقة التي خُلقت بها النساء، لأن النساء *بطبيعتهن عاطفيات*». (الخطوط المائلة من عندي).

وصال المهدي استخدمت محاكمة مجرم كمثال:

«إذا حدث أن أخذ شخص ما سكيناً وطعن بها شخصاً آخر ستكون المرأة مضطربة لدرجة لن تستطيع معها التعرُّف بدقة على ما حدث، ففي النهاية المرأة أضعف من الرجل *وكل جهازها العصبي* مخلوق بصورة مختلفة [عن الرجال]. لذلك يمكن أن تقول شيئاً تعتقد أنه حدث، وليس ما شاهدته يحدث بالفعل. النساء *عاطفيات* بدرجة أكبر، لأنهن الأمهات اللائي يرضعن أطفالهن... هذا هو نفس السبب في أن قانون الشريعة يتحوَّط من عاطفية جنس *النساء* هذه». (الخطوط المائلة من عندي).

وأوضحت «أن هذا لا يعني أن المرأة أقل من الرجل، أو أن قدراتها العقلية أقل من قدرات الرجل. ولكنها تعني أن *استعداداتها* مختلفة [عن الرجل]. نحن متساوون في الحقوق في ظل الإسلام». (الخطوط المائلة من عندي)

ما يلفت الانتباه أن النساء الثلاث حاولن رمي اللوم في القهر الواقع على النساء على الثقافة العربية، وليس الإسلام. وقلن ضمناً إن القهر الواقع على النساء سيزول إذا أصبح عرب السودان إسلاميين حقيقيين، أي دولة إسلامية بقانون إسلامي ناجز على أرض الواقع.

وأقرَّت النساء الثلاث بأن الرجال يقهرون النساء، وبأن للعرب رأياً سيِّئاً في النساء، وبأن الرجال العرب يحاولون إعطاء النساء فكرة خاطئة عن حقوقهن في الشريعة. بالنسبة للقاضية نجوى فريد: «لا يزال السودان مجتمعاً رجالياً.. الرجل هو السيد». وعلَّقت وصال المهدي على جماعة أنصار السنة المتطرفة في محافظتها، قائلة:

«إنهم ضد النساء.. فهم يعتقدون أن صوت المرأة يماثل إظهار ثديها»، وكررت باللغة العربية: «صوت المرأة عورة»؛ أن صوت المرأة جزء خاص يجب إخفاؤه.

كانت تعليقات وصال المهدي ضد قهر النساء، والتي كانت أحياناً «نسوية متطرِّفة» في أسلوبها ومحتواها، هي الأكثر جرأة من أيٍّ إسلامية أخرى تحدَّثت إليها.

> «[الرجال العرب] هم ضد النساء، وهذا هو السبب في أننا ضدهم بقوة. نحن نعرف حقوقنا، فقد تعلّمنا القرآن والشريعة.. ونعرف ما تعطينا إياه الشريعة. نحن نؤمن بأن النساء كائنات بشرية أفضل مما يعتقدون.. ونحن نهضنا للدفاع عن جنسنا. ونعمل في الجبهة الإسلامية على الإعلاء من شأن النساء، ولنجعل للنساء وضعاً أفضل، ولكي نقول للعالم إننا مساويات للرجال، وإننا بقدر كفاءة الرجال، ومتعلمات مثل الرجال، وجيدات مثل الرجال، وعظيمات مثل الرجال».

بحسب وصال المهدي فإن النساء في كل الأحزاب السياسية الأخرى «يحملن نفس الشعور»، وزادت «نحن مسلمات بطبيعتنا»، ولا تفعل الجبهة الإسلامية أكثر من تأكيد الطبيعة الإسلامية للمجتمع بصورة أكبر. ولا تجد وصال المهدي أن هناك فرقاً بين السياسة والدين، أو بين الحياة العامة والخاصة. النساء ناشطات في الجبهة الإسلامية، لأن الجبهة تؤيِّد الشريعة، والشريعة تضمن الحقوق المتساوية للنساء، بل وأكثر من ذلك.

> «نريد أن يحكم الإسلام في قضايانا، نريد أن يحكم الإسلام أنشطتنا الاقتصادية. نريد أن يحكم الإسلام علاقاتنا الخارجية. نريد أن يحكم الإسلام كل ممارساتنا اليومية، وليس فقط داخل البيوت. لا نريده أن يكون إحدى زاويا الحياة الأسرية فقط، بل نريده في قلب الحياة... لمجمل المجتمع، وكل السودان، والعالم الإسلامي قاطبة، هذا هو الاختلاف الوحيد بين الجبهة الإسلامية وبقية المجتمع السوداني كما هو منذ الاستقلال».

ملاحظات حكمات سيد أحمد ونجوى فريد ووصال المهدي تعبِّر معاً عن رؤية مستبطنة للمرأة على أنها ضعيفة وعاطفية، ومزاجية وينحصر واجبها الأساس في العمل المنزلي. مع ذلك اتسمت هؤلاء النسوة بالجرأة والسعي الدؤوب لتغيير أوضاع

المرأة برغم العداء الذكوري. هذا المسعى للتغيير في إطار إسلامي هو الذي قادني للنظر على الأقل لواحدة منهن، وهي وصال المهدي، على أنها وإن لم تكن «نسوية»، إلا أنها «ناشطة نوعية»[88].

كما أن إخلاص النساء الثلاث والتزامهن بأفكار الجبهة الإسلامية لمما يستوقف المرء، وبالقدر ذاته الصرامة والجرأة التي تتعامل بها وصال المهدي، وسعاد الفاتح البدوي، والأخريات اللائي تحدَّثت إليهن. ولكن ذلك لا يغطّي على حقيقة أن هؤلاء النساء جزء من النخبة، ولهن بالتالي مصالح طبقية.

ومما لا شك فيه أن النساء يشكّلن الرابط للجبهة الإسلامية، وبعدة طرائق[89]. فهن من بين الكوادر التنظيمية الأكثر نشاطاً ووجوداً. ويمكن الاستشهاد على الجاذبية القوية للحزب في أوساط النساء من ملاحظاتي لطلاب جامعة الخرطوم في 1981م. إذ قدرّت وقتها أن 10% فقط من الطالبات ارتدين ملابس تشابه الحجاب، هذه النسبة ارتفعت إلى 50% في 1988م[90].

والنساء أيضاً هن اللائي يُعتمد عليهن في تعريف الشباب بقيم الإسلام، وفي القيام بهذه المهمة في أماكن مثل رياض الأطفال التي ظلت الجبهة الإسلامية تنشئها لعدد من السنين الآن مُلحَقة بالمساجد على نطاق السودان. هذه التنشئة تجري أيضاً في المدارس، وهي بيئة ظلت الجبهة تتحرَّك فيها بنشاط وفعالية منذ الخمسينيات وبها الكثير من المعلمات. وكانت الجبهة تحيل إلى المناشط العامة لنسائها كردٍّ على الاتهامات الشائعة عنها بأنها وقتما استولت على السلطة ستعيد النساء إلى بيوتهن مرة أخرى.

وقد زعم منتقدو الإسلاموية بأن الجبهة الإسلامية عندما تصل إلى الحكم ستؤطِّر رؤيتُها الجوهرية للنساء مهامَّ للمرأة لا تعدو أن تكون امتداداً لأدوارها المنزلية. كردٍّ على هذه الانتقادات أشار مؤيدو الجبهة إلى أن كلتا المرأتين الوحيدتين اللتين انتخبتا للجمعية التأسيسية في الحقبة (الديمقراطية) [1985م - 1989] هما مرشحتا الجبهة الإسلامية[91]، في حين تحافظ كل من السياسيتين سعاد الفاتح وحكمات سيد أحمد على وجود قويّ في الحياة العامة.

كذلك تصف نساء سياسيي الجبهة أنفسهن على أنهن ناشطات من خلف الكواليس وفي الحياة العامة أيضاً. فوصال المهدي، وهي ناشطة أصالة عن نفسها،

وعلى الرغم من أنها لم تمارس مهنة القانون التي تدرَّبت عليها، وتلتزم بالحجاب، وتدير بيتاً مفصولاً بين منازل للنساء وأخرى للرجال، وتتّبع أسلوباً للحياة يراعي بصرامة الأحكام الإسلامية حول أدوار الرجال والنساء، إلا أنها تعتبر نفسها دفعة قوية (خلف) أقوى شخصية سودانية، هي زوجها.

خاتمة

الأديان، وبسبب جوهرها الأخلاقي، والمعياري، والتوصيفي الأساس فيما يتصل بالجنسانية والإنجاب، والتقسيم النوعي«الجندري» للعمل، والأسرة[92]، هي أدوات مفيدة لمن هم في السلطة، يستخدمن لحماية المصالح الطبقية، ولتغبيش المصالح العلمانية/ الطبقية. من هنا فإنني أتوقّع أن تملأ المرأة المسلمة المثالية –بوصفها ممثلة للمرأة السودانية المثالية– فضاءات الإعلام والمناهج المدرسية. ولكن، وعلى الرغم من أن برامج معظم الدول الدينية ليست واضحة الاستقامة فيما يتعلّق بقضية عمل المرأة.. إلا أن هناك مؤشرات اليوم على أن المجموعات الإسلامية المختلفة في السودان –وتعتبر الجبهة حالياً أكثرها نفوذاً وقوة– لن تؤثّر على أعداد النساء في القوة العاملة أو الأشغال التقليدية، ولكنها ستتحكّم بطريقة انتقائية في وصول النساء إلى المزايا والنفوذ على المستويين الخاص والعام.

هوامش الفصل السادس

1. النقاشات داخل دراسات الشرق الأوسط حول اللغة التي نستخدمها لوصف الحركات الإسلامية كانت نتيجتها التساؤل حول مصطلحات (الأصولية). بعض العلماء يرون أن صفة (إسلامي) و(الإسلامية) هي صفة مُعمّمة مُجوهرة. الذين التقيت بهم من السودانيين يستخدمون دائماً مصطلح «الحركة الجديدة»، لصرف نظر المراقبين بعيداً عن الافتراضات الأصولية. لكن (الإسلامية) هي المفردة المفضّلة لدى معظم المحللين للحركات الإسلامية الجديدة، وتعرف بالإسلام السياسي. وهذا المصطلح المعمّم لا ينكر الخاصية المميِّزة لبعض الحركات، فمثلاً المكان الذي تنشأ فيه الحركة، وأن تشمل الوطنيين والمثقفين والقوميين ومؤيِّدي الرابطة الإسلامية.

2. كارولين فلوهر لوبان تقول: «في معظم الدول الإسلامية فإن الشريعة الإسلامية أنزلت إلى مرتبة الأحوال الشخصية التي تحكم علاقات الأسرة والأمور الشخصية فيما يخصُّ الزواج والطلاق والقوامة على النساء والأطفال والحضانة والرعاية وقوانين المواريث». الشرع الإسلامي والمجتمع في السودان:

Islamic Law and Society in the Sudan,

انظر كتاب : المرأة في قانون الأسرة المسلمة -- لجون إسبوزيتو:

Women in Muslim Law.

3. يجب أن نذكر هنا أن الجمهوريين -الإخوان الجمهوريون سابقاً- أيضاً يشار إليهم، وهم يشيرون إلى أنفسهم كحركة إصلاح حديثة في إطار إسلامي، كما جاء في مقابلة عبدا لله النعيم – كلية القانون – جامعة الخرطوم – 30 يوليو 1988م.

4. أنا أجادل في الفصل السابق أن الحزب الشيوعي السوداني كان فعالاً في تقنيته التنظيمية، خصوصاً خلال الفترة 1946م1971م.

5. لويس بريز: الهوية الإسلامية والتغيير الاجتماعي في أفريقيا جنوب الصحراء:

Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa:

بلومنجتون – مطبعة جامعة إنديانا – 1993م – 3.

6. انظر الملاحظة (10) في الفصل الأول.

7. دينيز كانديوتي: "النساء، الإسلام والدولة – مقاربة مقارنة" في: دراسة مقارنة للمجتمعات المسلمة: المعرفة والدولة في الحضارة العالمية -تحرير جوان كول (آن أريور: جامعة ميتشيغان 1992م)، 237، وسوندرا هيل: سياسات النوع الاجتماعي«الجندر» في الشرق الأوسط:

The politics of gender in the Middle East,

في: الجندر والأنثروبولوجيا – مراجعة نقدية للبحوث والتعليم، وساندرا مورغن – جمعية الأنثروبولوجيا الأمريكية – واشنطن دي سي 1989م – 247.

8. سوندرا هيل: "النوع – الإسلام والسياسة في السودان"

Gender, Islam and politics in Sudan:

ورقة عمل رقم 10 مركز جي – أن فون غرونيان لدراسات الشرق الأدنى – جامعة كاليفورنيا لوس أنجلس 1992م، ص 40.

9. من بين من نقدوا دراسات الجندر والإسلام في السبعينيات والثمانينيات للاتاريخيتها، وعدم أخذها للمفاهيم الطبقية نيكي كيدي:

Problems in the study of Middle Eastern women:

مجلة دراسات الشرق الأوسط العالمية، 10، 1979م، 401. 255. جوديث تاكر: مشاكل التأريخ للنساء في الشرق الأوسط – حالة مصر في القرن التاسع عشر، مجلة دراسات الشرق الأوسط العالمية، 15، "15-3" 321-36. رضا حمامي، ومارتينا ريكر، في: الشرقية النسائية والاستشراقية الماركسية – تقارير اليسار الجديد، 170، 1988م، 93 - 106: هذا المصدر الأخير يدعو لدعم الأصوات المهمَّشة.

10. لقد قمت بتحليل هذه العملية في الفصل الثاني وكتبت عنها كطريقة جديدة "للتصنيف العرقي" في "سياسة الجندر في الشرق الأوسط". رد فعل مماثل للاستخدام الزائد في أدب العلوم لمفهوم الذكورية. لشرح اللاتناسق الجندري هو السبب في ترك استخدام هذا المفهوم بالسرعة التي تم بها. والمصطلح نفسه تم وقف استخدامه في أوائل الثمانينيات، ولكن مرة أخرى تم إحياء استخدامه بصورة تكاد تكون كاملة. انظر ميرفت حاتم: "الطبقة الذكورية كأمثلة متنافسة لدراسة نساء الشرق الأوسط".

Class and patriarchy as competing paradigms for the study of Middle Eastern women.

دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ 29 – رقم 4 (1978م)، 18 – 811. هشام شرابي: الذكورية الجديدة: نظرية التغيير المعوج في المجتمع العربي، مطبعة جامعة أوكسفورد 1988م، وكانديوتي: النساء، الإسلام والدولة.

11. كانديوتي: النساء، الإسلام والدولة - 238 - 243، وأيضاً عزيز العظمة: القومية العربية والإسلاموية Arab Nationalism and Islamism تقرير دراسات الشرق الأوسط 4 - 1988م - 33 - 51.

12. في نقد لورقة موضوع هذا الفصل، ألقيتها في جامعة الخرطوم في يونيو 1988م، اقترحت الأنثروبولوجية بلقيس بدري بأنني سأحسن تحليلاتي إذا لم أخلط بالضرورة بين الذكورية العربية بالإسلام. هذا الاقتراح سبق الأقوال المعادية للذكورية العربية التي عبَّرت عنها إسلاميات مذكورات في آخر الفصل. والدكتورة بلقيس ألحّت وكرَّرت

الفرق بين عادات العرب الذكورية والأفكار الإسلامية في لقائي بها في جامعة الخرطوم في 5/7/1988م.

13. لويس برينر:

'Introduction: Muslim representation of unity and difference in the African discourse' in 'Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa'.

14. المرجع السابق، لكنني أتساءل عن استخدام مصطلح "معقلن" حتى إذا كان بين قوسين.

15. جبريال واربورج:

Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society, the case of Sudan:

لندن، فرانك كاس، 1978م، 147.

16. أحمد الشاهي : Themes from Northern Sudan لندن، إيثالي 1986م، 33.

17. للنقاش حول حركة رفض الصوفية في أفريقيا انظر برينر:

Muslim identity and social change,

بالإضافة إلى كتاب برينر الثاني: Muslim Representation "مقالان حول الإسلاموية". أوفاهي

Islamic Hegemonies in the Sudan Sufism, Mehadism and Islamism, 21-35,

والمهدية الإسلاموية.

وعوض السيد الكرسني:

Beyond Sufism: The case of millennial Islam in Sudan 53-135,

فهي تسجّل وتحلِّل ارتفاع المد الجديد المعارض للصوفية والنشاط الذي توج بالنظام "الإسلامي" القائم.

18. حتى أكثر المراقبين والخبراء تفاؤلاً قلَّ حماسهم. وكلمة اضطرابات وقلاقل تظهر في الطبعات بانتظام. مثلاً عبد الغفار أحمد وقونار سوريو في:

management of the crises in the Sudan: proceedings of the Bergen forum 23-24,

فبراير 1989م، مركز بيرغن لدراسة التنمية، جامعة بيرغن 1989م.

19. هذه الفكرة لا تزال افتراضية. بعض المصادر توثِّق لنزيف الأدمغة، لكن فقط عن طريق الذين تحدَّثت إليهم في مقابلاتي وضحت الصلة بين ظاهرة الهجرة الخارجية للعمال وظهور التحول في التقسيم للعمل. مقابلات في الخرطوم مع الدكتورة عفاف أبو حسبو، مسؤول برنامج الأمم المتحدة للتنمية، في 9/7/1988م، والدكتورة ناهد طوبيا، 22/7/1988م، وفوزية حمور، منسقة ومسجلة دراسات المرأة بمركز دراسات التنمية

والبحوث بجامعة الخرطوم، 16/6/1988م.

20. أوفاهي: Islamic Hegemonies in the Sudan.

21. هنالك جالية يهودية من مائة أسرة تبدو مندمجة في المجتمع الحضري عندما كنت في الخرطوم في أوائل الستينيات. أغلب طلابي المسلمين اعتقدوا بأن الطلاب اليهود حولهم هم أقباط، ولكن التعايش بدأ في الأفول بعد حرب العرب والإسرائيليين في 1967م.

22. الأوضاع القانونية للنساء المسلمات في السودان (مجلة البحوث والتنمية لشرق أفريقيا)، 15. 1985م، 125. تشير دينا شيخ الدين عثمان إلى العملية تم من خلالها تعديل الدستور الانتقالي، وإجازة قانون المحاكم الشرعية 1967م، منهياً بذلك إخضاع محاكم الشريعة. ولتحليل النظام القانوني المختلط في السودان – انظر جي. أن. دي أندرسون:

Recent developments in Sharia Law in Sudan,

السودان في مدونات، فاران، 21. 1950م، 104-82: أوليفر فاران:

Marital laws of the Sudan,

لندن 1963م. ناتالي أوكولوين:

Islamic and customary law in the Sudanese legal system -

السودان في أفريقيا: يوسف فضل (محرّر)، مطبعة جامعة الخرطوم، 1971م، 279 - 301. وكارولين فلوهر لوبان: لندن. فرانك كاسي: 1987م – Islamic law and society in the Sudan.

23. الثوب الذي يلف ويغطي كامل الجسد للمرأة قد يكون في البدء لبساً محافظاً، لكن في بداية السبعينيات صار لباساً وزياً وطنياً ترتديه معظم نساء المدن باختيارهن.

24. عثمان: Legal Status – الأحوال القانونية في الفصل الرابع شرحت الاستخدام المقبول لمصطلح الدستور الدائم، على الرغم من أن وثيقة 1973م كانت في الحقيقة انتقالية.

25. أوفاهي Islamic Hegemonies in the Sudan يطلعنا على أن الإخوان بدأوا في العمل الفاعل بعد عودة الترابي من دراسته بالخارج عام 1962م.

26. هذه الأحداث سُجِّلت جيداً، خصوصاً في طبعة خاصة في مجلة الشرق الأوسط عن السودان 44 رقم 1990-4م.

27. في هذه النقطة انظر: خالد دوران:

The centrifugal forces of religion in Sudanese politics

أورينت 26 - 1985م - 600 - 572 وجون إسبوزيتو: Islam and Politics مطبعة جامعة سيراكيوز 1978م، 282. ومنصور خالد:

Nimeiri and the Revolution of Dismay,

لندن 1985م. خالد الذي كان لبعض السنوات أحد الأصوات السياسية القائدة، وسخر بشدة من تعلّق نميري بالإسلام.

28. كل من دوران: "القوى المركزية"، وجون إسبوزيتو في:

The politics of Islamic Revivalism,

مطبعة جامعة إنديانا 1988م، 194 يعلق على اضطراب منتصف العمر بالنسبة لنميري وتحوله للإسلام. انظر خالد أيضاً: النميري والثورة.

29. إسبوزيتو – الإسلام والسياسة – 283.

30. المرجع السابق – ص 284.

31. خالد: نميري والثورة، ص 257.

32. المرجع السابق، ص 287.

33. كان مدير جامعة الخرطوم في وقت هذه الحوارات هو الدكتور عمر بليل، الذي كتب كتاباً أعطى فيه تفسيراً دينياً لحقيقة أنه خضع لعملية زرع كلية (تمت في الولايات المتحدة)، وهو فعل كان يصنَّف في السودان آنذاك بأنه غير إسلامي. أثار الكتاب ضجة نسبية، واشتهر الكاتب واحتل مكاناً مرموقاً وذا نفوذ كبير. وقد أعطى الكتاب الشرعية لتفسير الممارسة الطبية حسب القواعد الإسلامية. وقبل كتاب بليل كان من غير اللائق لشخص في الطب أو العلوم تدرَّب على التقاليد الغربية بتركيزها على المنطق العلماني أن يتجه للإسلام للتفسير والتوجيه. ولكن بليل (أسلم) الطب في مستشفى سوبا الذي أسَّسه، وفي جامعة الخرطوم، وكان نفوذه المحافظ قوياً جداً على الجامعة. عمر بليل في محادثاته مع كليف أوسموند:

Two lives: Death of Odyssey a transplant surgeon,

مطبعة جامعة الخرطوم، 1973م.

34. انظر: حسن الترابي Islamic State في Voices of Resurgent Islam، تحرير جون إسبوزيتو، نيويورك، أكسفورد، مطبعة الجامعة، 1983م، 51، 241.

35. الاتحاد الاشتراكي السوداني – قطاع الشؤون السياسية والتنظيمية – ملخَّص خطط عمل المكتب التنفيذي لاتحاد نساء السودان، الخرطوم، الاتحاد الاشتراكي السوداني، 1980م، 5.

36. سميرة أمين أحمد – إنعام المهدي – بلقيس بدري – سامية النقر وآمنة بدري: مشاكل السكان، أحوال النساء والتنمية، أوراق قدمت في المؤتمر السكاني الوطني الثالث جامعة الخرطوم، 10 - 14 أكتوبر 1987م، 38 - 37.

37. جي سبولدينق The Heroic Age in Sinnar، مطبعة ولاية ميتشيغان، 1985م.

38. فاطمة المرنيسي Muslim women and fundamentalism، تقارير الشرق الأوسط 18، رقم 4. 1988م، 9.

39. مارجوري هول وبخيتة أمين إسماعيل:

Sisters under the sun, The story of Sudanese women.

لندن، لونق مان، 1981م، 251.

40. للتحليل، انظر: مدني محمد أحمد:

The political economy of development in the Sudan ,

سلسلة السمنار الأفريقي رقم 29، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 1987م.

41. هول وإسماعيل - Sisters under the sun,251.

42. انظر: نور الطيب عبد القادر – المرأة العاملة في السودان – الخرطوم – مصلحة العمل والضمان الاجتماعي – قسم البحوث والمعلومات والإعلام – 1984م. سامية النقر: نماذج من النساء المشاركات في قوة العمل في الخرطوم – رسالة دكتوراه في جامعة الخرطوم 1985م. المعلومات مبنية على مقابلات مع أبو حسبو وطوبيا وحمور المذكورة أعلاه.

43. مقابلة مع طبيب مجهول الهوية بالخرطوم، 8 يوليو 1988م.

44. بعض هذه المعلومات من مقابلة الدكتورة ناهد طوبيا بالخرطوم 22 يوليو 1988م، وقد شاركت في النقاشات، وهي عضو سابق في مجلس الجراحين، ورئيسة سابقة لقسم جراحة الأطفال في مستشفى الخرطوم. انظر: الملاحظة 45 أدناه لمناقشة الزراعة.

45. جانب من محاضرة الزراعة وُثِّق في جريدة سوداناو أكتوبر 1979م، يناير 1980م. في إحدى الطبعات كمثال دعا عمر الفاروق حسن هيبة إلى منع الفتيات من التعليم الزراعي. انظر: خطابات سوداناو، أكتوبر 1979م.

46. مقابلة مع أحد رجال الجبهة الإسلامية القومية، الخرطوم، يوليو 1988م.

47. عبدو مالتواليم سيمون:

Whose image? Political Islam and urban practices in the Sudan,

جامعة شيكاغو، 1994م – 102.

48. المرجع السابق، ص 66.

49. فالينتاين مقدم:

Women work and ideology in the Islamic Republic.

المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط، 20، رقم 3. 1988م، 221. في إيران وظفت الحكومة عدداً كبيراً من النساء في منتصف الثمانينيات أكثر مما كان قبل الثورة. لكن

بصورة كلية ظلَّت قوة المرأة العاملة بالحجم نفسه. ولقد مرت قوة العمل بمرحلة تحوُّل طبقي، وتزايدت أعداد وفئات الأجور لطبقة النساء العاملات، ولكن نساء الطبقة الوسطى العليا المتعلمات وذوات التوجُّه الغربي تحمَّلن معظم تبعات سياسات الحكومة.

50. في رد مكتوب على أسئلتي في مقابلة 3 أغسطس 1988م، وصفت بتول مختار محمد طه -ناشطة جمهورية وابنة أخ قائد المعارضة المقتول محمود محمد طه- تجربتها في السجن مع بعض هؤلاء البائعات. تصورهن كبريئات ومسحوقات اقتصادياً، وكن يحاولن ببساطة أن يكسبن عيشهن. انظر أيضاً نقدها في الصحافة المحلية: سوداناو يناير وفبراير 1987م — 13.

51. سعاد إبراهيم أحمد، وهي ناشطة نسوية يسارية وخبيرة مهمة في التعليم بالسودان، قابلتها في الخرطوم 2 بتاريخ 26 يوليو 1988م.

52. علي عبد الله عباس:

National Islamic Front and the Politics of Education,

تقارير الشرق الأوسط 21، رقم 5، سبتمبر/أكتوبر 1991م، 23.

53. المرجع السابق.

54. المرجع السابق ص، 24، كانت الإنجليزية هي لغة التعليم منذ بدء التعليم الجامعي في السودان باستثناء مناهج معينة كاللغة العربية والشريعة، وبعض كورسات الأدب والتاريخ تدرس بالعربية في جامعة الخرطوم.

55. انظر هاشم بانقا الريح: لدينا ميزة أفضلية: جامعة أم درمان الإسلامية — سوداناو 9، رقم 9، سبتمبر 1984م، 41. والغرض من الجامعة الإسلامية كما يصفه هو إثراء الطلاب بالدراسات الإسلامية، ولجعلهم قادرين على الدفاع عن الإسلام ضد الثقافات العلمانية، ولبعث التراث الإسلامي.

56. نفيسة أحمد الأمين: Educational Family في: Change and Muslim World فليب ستودارد — ديفيد كوثل ومارجريت سوليفان — مطبعة جامعة سيراكيوز، 1981م — 94 — 87.

57. الاتحاد الاشتراكي السوداني — ملخَّص خطط العمل.

58. انظر كمثال: مقابلة رئيس قضاء نميري دفع الله الحاج يوسف، بعد شهر واحد من إجازة قوانين سبتمبر: "درء الحدود بالشبهات"، سوداناو 8 رقم 10 — أكتوبر 1983م — 12-10.

59. مقابلة مع القاضي جون وول ماكيك — الهيئة القضائية بالخرطوم، 31 يوليو 1988م.

60. أمل حمزة عبد الرحمن وسونيتا بيتامير عددتا هذه الملاحظات في 17 و18 يوليو 1988م، ولقد وضعت بعض مصطلحاتها (مثلاً بشدة) لتبيان وجهة نظرهما.

61. اتصال شخصي مع إدريس سالم الحسن، أستاذ الأنثروبولوجي بجامعة الخرطوم 9

يوليو 1988م.

62. جبال النوبة في غرب السودان على الحدود غير المرئية بين الشمال والجنوب. كثير من النوبة مسلمون، وبعضهم مسيحيون، وغيرهم يتبعون عدة ديانات محلية. في التسعينيات كانت الحكومة الإسلامية تتعامل معهم بشدة وقسوة.

63. قمت بعدة مقابلات مع أطباء وممرضات وعمال في مستشفى أبو عنجة في أم درمان، 20 يونيو 1988م، ونسبة لقهر النظام الحالي لم أسمِّ أحداً منهم لا زال موجوداً في البلاد، ولم تكن آراؤه منشورة ومعروفة، أو قال شيئاً يجرّمه ضد الشريعة أو الإسلام أو أي حزب سياسي معين.

64. النساء يشاركن أيضاً في طقوس واحتفالات تقتصر عليهن فقط (نساء فقط)، وأشير إليها على أنها "ثقافة النساء"، وتشمل الممارسات الشعبية المعروفة مثل الزار.

65. زينب بشير البكري، فهيمة زاهر، بلقيس بدري، تماضر أحمد خالد ومديحة السنوسي:

Women movements and organizations in historical perspective: project summaries and evaluation,

الحركات النسوية والتنظيمات من منظور تاريخي: تلخيصات وتقييم المشروع، ساسكيا ويرنقا، المعهد الهولندي للدراسات الاجتماعية، النساء وبرامج التنمية 1987م — 182.

66. الاتحاد الاشتراكي السوداني — ملخَّص خطط عمل، 5.

67. حصلت على هذا السجل المطبوع 1988م - 1985م في يوليو 1988م من وزارة الرعاية الاجتماعية بالخرطوم.

68. وزارة الرعاية الاجتماعية، المرجع السابق، 5.

69. بعض هذه المعلومات زودتني بها مساعدتاي في البحث؛ أمل حمزة عبد الرحمن وسونيتا بتامير، وقد شاهدتا الأعراس الجماعية في التلفزيون. إيلين غرونباوم أيضاً ذكرت الأعراس الجماعية The Islamic state and Sudanese women، تقارير الشرق الأوسط رقم 6 (1992م)، 32-29.

70. سوداناو — سبتمبر 1985م — 14.

71. سيمونيه، في: In whose image? - 125.

72. سوداناو — نوفمبر 1984م — 12.

73. سيمونيه في: In whose image?.

74. هـ أ. فارس:

Heritage and Ideologies in Contemporary Arab Thought: contrasting views of change and development,

مجلة الدراسات الأفريقية والآسيوية، 21 رقم 2 . 1986م ، 89 – 103. مع استثناء وحيد طبعاً وهو أن النساء لا يمكنهن ترؤس المجتمع أو الدولة أو إمامة الصلاة.

75. هذه الصياغة من زوجة حسن الترابي السيدة وصال المهدي مذكورة ثانية أدناه في مقابلة معها في بيتها في الخرطوم الكبرى 12 يوليو 1988م.

76. معاوية محمد علي تمبول كتب في صفحة الرأي في (الصحافة) 21 يونيو 1986م – 5 "المرأة في مفترق الطرق".

77. مقابلة مع الأطباء والممرضات والعمال في مستشفى أبو عنجة تمت في 20 يونيو 1988م، انظر الملحوظة (63) أعلاه فيما يخص المصادر المجهولة.

78. إيلين غرونباوم وصفت الحالة بدقة في:

The Islamic state and the Sudanese women.

79. الدكتور اختصاصي الصدر قال إن مريضاته من النساء لا يسمحن له بفحصهن أسفل الرقبة، وتوقع أن يسوء الحال. مقابلة في رئاسة اتحاد الأطباء، الخرطوم 18/5/1988م.

80. مقابلة في 10 يوليو 1988م – الخرطوم بحري.

81. بتول مختار محمد طه: "مندوبات الإخوان المسلمين وتمثيل النساء"، جريدة (الصحافة) 6 يونيو 1989م، 8. والجمهوريون – الإخوان الجمهوريين سابقاً، هم ليبراليون يعملون داخل إطار إسلامي لحقوق الإنسان، وقضوا سنوات في المحاكم ليثبتوا عدم دستورية الشريعة. مقابلة مكتوبة مع طه 3 أغسطس 1988م.

82. مقابلة مع امرأة مهنية تحمل شهادة دكتوراه في الإدارة العامة، 14 يوليو 1988م الخرطوم.

83. الحزب الاتحادي الديمقراطي هو تحالف معتدل بعد 1968م، بين حزب الشعب الديمقراطي (الذي يستمد سنده من طائفة الختمية أو الطريقة الميرغنية) والحزب الوطني الاتحادي العلماني.

84. اقتباسات من طلاب جامعة الخرطوم في مقابلة مع مجموعة منهم في 30 يونيو 1988م.

85. كلا الاقتباسين من البدوي: "النساء عضوات الجمعية التأسيسية"، (الصحافة) 3 مايو 1986م، 10.

86. المرجع السابق، ومن 12 يوليو 1988م "مقابلة" (انظر الملاحظة 87 أدناه).

87. الأقوال التالية لحكمات سيد أحمد ووصال المهدي هي من مقابلة في بيت وصال المهدي تمت في 12 يوليو 1988م. نجوى كمال فريد شاركت في تلك المقابلة، وقالتها أيضاً وحدها، الخرطوم في 4 يوليو 1988م وأقوالها من كلا اللقائين.

88. استعرت هذا المصطلح من مارقوت بدران: "ناشطو الجندر – النسويين والإسلاميين

في مصر":

Identity politics and women, cultural reassertions and feminism in international perspective,

فالنتاين مقدم (محررة)، (باولدور: وست فيو 1994م – 207 – 202)، وأنا أتحاشى فرض أي مفهوم غربي في هذه الحالة "النسوية"، أو استبعاد الناشطات الإسلاميات من كونهن "نسويات"، فكثير من النساء المسلمات "اسلاميات" ناشطات جداً لقضايا النساء، ولا يمكن إنكار ذلك. لكن ما يطلقه العلماء الغربيون من أسماء على الناشطات من نساء الشرق الأوسط هو موضوع مختلف.

89. دوران، من بين كثير من المصادر الأخرى، أبدت دهشتها لأهمية النساء في الجبهة الإسلامية، بينما لا يدهشٍ كون النساء المتعلمات يبحثن عن التحرر الشيوعية. المراقبون الأجانب يندهشون أولاً من العدد الكبير من النساء الناشطات والبارزات بين قيادات الجبهة 597 . (Centrifugal forces).

90. المعلومات من مقابلة 17 يوليو 1988م ، مع محمد عثمان، وهو طالب بمرتبة الشرف قسم الأنثروبولوجي – وقد قام بإجراء هذا المسح للطلاب لرسالته غير المطبوعة عن الجوانب الاجتماعية والسياسية للحجاب في 1994م. تم إبلاغي أنه كان هناك رد فعل مضاد للحجاب، وأن القليل من الطالبات يرتدينه، وهذا ما يساند رأي الذين يقولون إنه موضة فقط. وعلى كل حال فإن اضمحلال اللبس الإسلامي قد يرجع إلى تنامي قوة الطالبات المعارضٍات في الجامعات المختلفة والثانويات والطلاب في الاتحادات الطلابية، لكنني لم أتأكد من هذه المعلومات.

91. الجمعية التأسيسية حلّتها المجموعة العسكرية في 1989م، وعلى الرغم من أن الترابي لا يزال يشير إليها مع أنها مجلس غير منتخب*.

92. للنموذج الإرشادي الإسلامي وعلاقته بالجندر، انظر: باربرا ستوازر:

Religious ideology, women and the family, the Islamic paradigm in Islamic impulse,

لندن 1987م، 96 . 262.

* الجمعية التأسيسية التي حلتها المجموعة العسكرية في 1989، تم انتخابها في 1986م، أما ما يشير إليه الترابي فهو المجلس الوطني الذي عينته حكومة الإنقاذ بعد انقلابها (المترجم).

الفصل السابع

الثقافة والتحوُّل

ملاحظات ختامية

مقدمة

في هذه الملاحظات الختامية سأدخل في نقاش متكامل حول استخدامات الثقافة (خاصة الشعائر والدين)، في بناء الهُوية والتغيير. ويدخل في ذلك استكشاف: (1) ثقافة المقاومة، (2) (إعادة) اختراع الهوية الإثنية (أو على الأقل تقصير الهوية العربية إلى الحدِّ الأدنى) وإحلال (إعادة اختراع) هوية إسلامية جامعة للكسب السياسي وتكوين الدولة، (3) توظيف الثقافة (خاصة الدين) لتهميش النساء، (4) مَوْضَعة الرجال للنساء على أنهن مُستودَعات الثقافة، بقصد تخصيص موقع محافظ للنساء في إطار ظرف ثوري/ تحوُّلي كاسح، و(5) مقاومة النساء و/أو تفكيكهن لهذه المَوْضَعة.

من بين المحاور المهمة في الأعمال الحديثة لمجال التحوُّل الثقافي في الشرق الأوسط وأفريقيا، دخل البناء الاجتماعي للنوعِ، كبعد في تطوُّر القومية (خاصة في بعدها المتعلِّق بسياسة الهوية)، بوصفه محوراً قامت حوله الحركات والدول. وتُعرِّف مقدم (Moghadam) سياسة الهوية على أنها، ببساطة، «الخطابات والحركات التي انتظمت حول مسائل الدين، والإثنية، والهوية القومية»[1]. وقد تعاملت مع سياسة (متخيَّلة) — متخيلة على أنها محدودة وأيضاً ذات سيادة. بالنسبة له يشير مثل هذا البناء الاجتماعي إلى قوة منفصلة للتعبئة[2].

أما آن ماكلينتوك فترى أن «كلَّ القوميات تعتمد على بناءات قوية للاختلافات النوعية«الجندرية»[3]». بينما تؤكِّد كارول باتمان أن انتماء النساء للأمة إنما يكون بوساطة من علاقتهن بالرجال[4]. ويذهب باحثون آخرون إلى إيكال النساء مهام خدمة الحركات كمنتجات بأيديولوجيات، ورموز للتمييز القومي، وكمنتجات للحكايات والقصص، ولإعادة إنتاج حدود الأمة، وكمشاركات[5]. في نظري شُكِّلت النساء ليَكُنَّ مُستودَعاً للثقافة.

تركَّزت أبحاثي حول إستراتيجيات التغيير في الأوضاع الثورية الكامنة على

مؤسسات ومنظَّمات معيَّنة، خاصة أجهزة الدولة. بصورة عامة يتناول هذا العمل قضية مهمة في الأبحاث النسوية، هي العلاقة بين النوع الاجتماعي«الجندر» والدولة، دامجة بذلك مجالين من مجالات بحثي هما: الأيديولوجيات النوعية«الجندرية» للتنظيمات العلمانية، والدينية في السودان. وقد ركّزتُ على تقاطعات النوع الاجتماعي«الجندر»، والثقافة (بما في ذلك الإسلام)، والدولة، بتركيز أخصَّ على التقسيم النوعي للعمل داخل التنظيمات السياسية وخارجها، مستخدمة بيانات السودانيين في الشمال المسلم (العرب).

قدَّمت في هذا الإطار بعض الآليات التي وظَّفتها مجموعاتُ المصالح السياسية والدينية لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية. وقد استكشفتُ في هذا الإطار تقنيات اليسار العلماني (الحزب الشيوعي السوداني)، واليمين الديني (الجبهة الإسلامية القومية)، حيث يُخفي الأوَّلون محتواهم الديني في الحياة الشخصية لأفراد العضوية، بينما يلُفُّ الآخرون قضايا السياسة المادية بالدين. فالقادة الذكور للجبهة الإسلامية، على سبيل المثال، يوظِفون الأيديولوجية الإسلامية لاختراع ثقافة أكثر طأصالة»، مردِّدين في الإعلام، وفي المناهج المدرسية، وفي المسارات السياسية، مركزية النساء في تفعيل عملية التأصيل هذه. بالمثل يفسح الحزب الشيوعي للنساء وضعاً مركزياً: كعاملات، وأمهات، وزوجات، أي كداعمات للثورة الاشتراكية[6].

والإطار الاقتصادي/ الديمغرافي لهذه الدراسة هو الاقتصاد السوداني الذي يعاني الركود –إرث مباشر للاستعمار البريطاني– الذي أجبر مئات الألوف من العمال والمهنيين الذكور على العمالة الخارجية، مُخْلين أعداداً من الوظائف التي بدأت النساء في شَغْلها. هذه الزلزلة للتقسيم النوعي التقليدي للعمل خلَّفت أزمة اقتصادية وثقافية مكبوتة، بدأت الدولة - وكامتداد للدولة- وأيضاً أحزاب سياسية ودينية معينة، ومجموعات مصالح، في مخاطبتها، من خلال أجندات ثقافية، بمثلما أخرى مادية/اقتصادية. تسعى كل هذه المجموعات السياسية جميعها –سواء تلك التي تولّت السلطة، ومتّصلة عضوياً بالدولة، أو التي في المعارضة–لتكريس، أو التحكم، أو إعادة تشكيل التقسيم النوعي للعمل، وبالتالي التحكم في الحياة المادية للنساء. ويتمثَّل أحد طرق التحكم في الحياة المادية للنساء في التحكم أو القضاء على «ثقافة النساء».

استكشفتُ في هذا البحث سياسة الهوية في بناء الأمة، عبر فحص الكيفية التي مَوْضَع بها الرجالُ النساءَ لخدمة الأجندة الثقافية للحزب الشيوعي السوداني، والجبهة الإسلامية القومية. فعلى الرغم من اختلاف الأهداف والإستراتيجيات المعلنة استغل كلا التنظيمين، في سعيهما لاكتساب النفوذ السياسي، النساءَ كحاملات لراية الأخلاق. وفي هذا الإطار أثبت الحزب الشيوعي أنه أخلاقوي بمثل ما كانت الجبهة، فيما يتعلَّق بالكيفية التي تكسب بها النساء مداخيلهن المادية. ليس أدل على ذلك ما أبداه أحد القادة الأيديولوجيين للحزب الشيوعي من أسف عام 1988م، لأنه كان يتمنَّى لو فعل الحزب الشيوعي، منذ مدة طويلة، ما كان يفعله الإسلاميون حينها: «إزالة كل أماكن الدعارة، وإقفال الخمارات، وما شابه ذلك»[7].

هذه المقولة هي نموذج للطريقة التي ينظر بها الرجال للنساء. في الحقيقة يتكلَّم الناشطون والباحثون الأكاديميون، الرجال والنساء على السواء، وكأنما النساء هنا ليُفعل بهن. ومن الجوانب المهمة في هذا التحليل استكشاف مفهوم ثقافة المقاومة، أو المقاومة كثقافة، وسياسة الهوية التي كثيراً ما ترتَّبت عليها. تقول بيتيت (Peteet) إن «ثقافات المقاومة تؤسّس حول تعبيرات الهوية الإثنية، والتضامن الاجتماعي.. وتتضمَّن عملية طويلة لإعادة تعريف الهوية الثقافية.. مقرونة بوعي متزايد بجماعية الأوضاع الاستغلالية، وبالتضامن في مواجهة القهر»[8].

ويمكن أن نتعرَّف في إطار «ثقافة النساء» على المقاومة، وبالقدر نفسه على التعبيرات التحويلية النشطة، والخصبة، والإيجابية الناظرة للأمام. هذه الجوانب من «ثقافة النساء» تشيع نوعاً من الوعي أشار إليه البعض بالوعي الأنثوي. وأطرح فيما يلي من السطور مثالاً ممتداً للتقابل بين الأنثوي، والوعي النسوي، وذلك عبر تحليل لاحتفائية تعدِّل فيها النساء الفضاءات، ويحرِّرن تظلّماتهن عن الرجال في حياتهن. وعلى الرغم من أنني اخترت الزار لتطوير حجحجي، إلا أن العديد من الأمثلة الأخرى للثقافة النسائية في بناء الشعائر، والاحتفالات تقع أيضاً خارج إطار الثقافة السودانية التقليدية. من ذلك التبرُّك بالشيوخ، وزيارة المقابر، وأنواع من المناحات.

يمكن القول، بصورة عامة، إن سلوك النساء مع بعضهن بعضاً في غياب الرجال (كما في المقابر)، وبرغم كونه ليس متفقاً عليه أو مُهيكَلاً، يمكن أن يكون متعهِّراً

أو شهوائياً، ومتمرِّداً، ويمكن أن يشجِّع على التضامن بين النساء. هذه السلوكيات الجماعية عادة ما تكون أقرب للخاصِّ، وتلقائية وفوضوية، ولكنها قادت في بعض الأحيان إلى مظاهرات وأحداث شغب صغيرة وقصيرة. في المقابل نجد أن معظم السودانيين يشعرون بالحرج من هذه «الانفجارات أو الخروقات» النسائية، ويفضِّلون أن يتظاهروا بأنها لا تحدث، واصفين النساء المتمردات اللائي يعبِّرن علناً عن غضبهن بأنهن يعانين مشكلة نفسية أو «مكشكشات».

ومن ثم فإن الكثير من المعتقدات والممارسات الثقافية النسائية ذات المضمون التحرُّري، والتي تشجِّع -بصورة لا ذاتية– الوعي والتضامن والتمُّرد، يتم إجهاضها بوعي من كل من اليمين (المحافظ) واليسار (التقدمي). بينما تنال جوانب أخرى من الثقافة ذات مضمون تحرُّري نسائي مكتسب ومشكوك فيه (مثل الإسلام «الأصولي») إما التشجيع الواعي، أو القمع، القبول والعقلنة أو التجاهل.

الثقافة ومصالح النوع (النساء) والحزب الشيوعي

بدأت فحص العلاقة النوعية«الجندرية» بين الحزب والدولة بتحليل للحزب الشيوعي السوداني وعلاقته بمنسوبيه؛ الاتحاد النسائي السوداني. في الفصل الخامس أشرت إلى وجود مشاكل كثيرة في هذه العلاقة. فقد هيمن الحزب على أيديولوجية الاتحاد النسائي، واستخدم مجموعة النساء كـ«كورس إغريقي» للثورة، ومن ثم قادت العلاقة «الأبوية» مع الاتحاد النسائي إلى إعادة إنتاج علاقة القوة التي نجدها في الرأسمالية، وأدَّى تركيز الكادر على تدريب ثوريين محترفين وفقاً «للنظرية» بدلاً من الخبرة إلى تقوية الطبيعة التراتبية والنخبوية.

لكن كانت هناك مشاكل أخرى أيضاً، فبإحالته الإسلام والثقافة إلى المجال الخاص بعيداً عن السياسة، فشل الحزب الشيوعي في مخاطبة أكبر فضاءين لقهر النساء: حياتهن الأسرية، والخاصة. ولأن الحزب الشيوعي اختار إستراتيجية التعايش مع الإسلام[9]، لم تؤدِّ أساليبه إلى مواجهة قوانين الأحوال الشخصية في إطار الشريعة، على سبيل المثال. هذا بينما حكم الحزب والاتحاد على الكثير من الممارسات الثقافية التي خاطبت بالفعل احتياجات النساء المادية والنفسية على أنها «سلبية» أو «رجعية»، وكانت هدفاً للحزب والاتحاد لأجل القضاء عليها.

بالإضافة إلى ذلك، فقد تأكد لي من مقابلات مع نساء عضوات في الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي، أن الحركة «العلمانية» الماركسية اللينينية في السودان لم تخاطِب، في أكثر أحوالها، المصالحَ النوعيةَ (أو النسائية) بوصفها متميِّزة عن مصالحِ الفلاحين أو العمال، عندما تعامل بغير تمييز نوعي، ولم تقم الكوادر إلا بالقليل جداً من التحليل لماهية قضايا النوعِ الاجتماعي«الجندر» والمرأة، وما إذا كان يجب التمييز بينها أيضاً. واختارت بدلاً عن ذلك، خطة بسيطة للنساء: تعليمهن (أي نشر القرائية)، وإقامة جمعيات تعاونية للخياطة ومجالات أخرى، وإعدادهن للحياة العامة. وبرغم أن الاتحاد النسائي يزعم أنه يوفِّر للنساء «تعليماً سياسياً» إلا أن ما تتعلَّمه النساء هنا يرتبط بأيديولوجية الحزب.

وبقدر ما أستطيع أن أقول من المقابلات التي أجريتها، لم تعطِ قيادة الاتحاد النسائي إلا القليل من التفكير لمسألة التمييز بين القضايا النوعية«الجندريةَ». بين، مثلاً، المصالح النوعية«الجندرية» الإستراتيجية (إلغاء التقسيم النوعي للعمل، تخفيف أعباء رعاية الأطفال، المساواة السياسية، إجراءات ضد العنف الذكوري، الحريات الإنجابية)، والمصالح النوعية العملية (مثل المسائل المنزلية من قبيل الأوضاع المعيشية للأسر، والرفاه العام). الأولى مستخلصة من تحليل تبعية النساء، والأخيرة تعود إلى الأوضاع الحقيقية لحياة النساء[10]. هذا بينما بقيت المصالح النوعية للاتحاد النسائي، من غير تمييز لها عن مصالح النساء، مرتبطة عضوياً بمصالح الحزب الشيوعي المُسيطَر عليه من الذكور. باختصار لم تكن قيادة الاتحاد النسائي، التي أقعدتها تبعيتها للحزب الشيوعي، قادرة على تطوير أيديولوجيتها النوعية«الجندرية» والإستراتيجيات الضرورية الخاصة بها.

بدلاً من ذلك بذلت قيادة الاتحاد النسائي جهداً كبيراً في القضاء على «عادات سلبية» معينة، على وجه الخصوص الزار. غير أن كثيراً من عضوات الاتحاد النسائي يعتبرن ختان الإناث أكثر «سلبية»، ودعون إلى القضاء عليه، ولكنه لم يتحوَّل أبداً إلى جند أساسي للحزب أو الاتحاد. في المقابل حكمت القيادات على حملات القضاء على ختان الإناث بأنها مستوردة من الغرب، وتركَّزت قيادة الحملات ضد الخفاض وتقطيع أعضاء الإناث لليبراليات في جمعية بابكر العلمية للدراسات النسوية، (التي انتقدت فيما بعد لإهدارها العون الدولي في حملات القضاء على الختان)، وللأكاديميات من جامعة الأحفاد للبنات.

ومن ثم كان الحزب والاتحاد، قصيري النظر، بصورة ما، في رؤيتهما للفئات السكانية، والمجالات المجتمعية التي يمكن تعبئتها للثورة، أو الاستفادة منها كآليات، أو مؤسَّسات، أو تنظيمات تحويلية. في الجزء التالي أقترح بعض المجالات التي لم يستكشفها الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي، وتلك التي لم يتم الانتباه إليها، أو نُظر إليها على أنها غير مناسبة، لكي تكون جزءاً من الخطط التنظيمية للثورة.

مجالات ثورية كامنة

هناك عدد من المجالات الثورية الكامنة موجودة في كل المجتمعات المعاصرة. المجال والأقرب والمعترف به من قبل دارسي الإستراتيجيات اليسارية الثورية يتكوَّن من العمال، المزارعين، الطلاب، المثقفين، و«الأقليات» المتذمرة، أو السكان الذين يعيشون في مناطق التنمية غير المتوازنة في القطر المعني.

غير أن اليسار تجاهل أو سعي للتقليل من شأن مجالات أخرى أو تعمَّد إبعادها، واصفاً إياها بأنها «ثورة مضادة»، أو «محافظة»، أو «رجعية»، أو «متخلِّفة»، أو «منحطَّة»، أو «أصولية» وما شابه ذلك. ونجد إحدى المجالات الثورية الكامنة التي يتحاشاها اليسار، تجد أصلها في البنيات المحلية، والثقافة النسائية الشعبية، والشبكات، ونضالات العاملات في المنازل، وفي أماكن العمل المجاورة للأحياء السكنية، أي النضالات حول الأماكن التي نعيش فيها، ونعمل، ونتواصل مع بعضنا بعضاً.

> «ذلك أن جميع طبقات النساء تدرك ما يتطلَّبه منهن تقسيم العمل على أساس الجنس في مجتمعهن: فالأساس الصلد لوعي النساء هو الحاجة للحفاظ على الحياة»[11].

لأن نشاطات الجماعة للحصول على الحقوق، وللبقاء على قيد الحياة، يمكن أن تكون لها تبعات ثورية عميقة في شبكات الحياة اليومية (نموذج مولينوكس للمصالح النوعية العملية)، خاصة أن النساء أظهرن براعة في هذه الأنشطة الجماعية، والنساء السودانيات لسن استثناء هنا. في تقديري إن هناك على الأقل أربعة مجالات للنشاط النسوي يمكن أن تكون قابلة للتعبئة[12]. وطوال تناولي لمجالات الحياة اليومية هذه والتي افترض قابليتها لتعبئة النساء كنساء، سأستعرض أيضاً الإستراتيجيات أو المواقف المقابلة لفاطمة أحمد إبراهيم[13].

النساء العاملات[14]

على الرغم من أنهن يشكِّلن شريحة كبيرة من قوة العمل، إلا أنه كثيراً ما لا تُصنَّف النساء السودانيات في الإحصاءات السكانية «كعاملات»، إذا لم يكنَّ عاملات بأجر في القطاع الرسمي. إذ إن كثيراً من أنشطتهن الاقتصادية تقع ضمن الصناعات الصغيرة والمنجزة في/ أو بالقرب من أماكن إقامتهن، أو في بيوت آخرين، أو في التجمُّعات السكنية الخاصة أو المقفلة. ولا تُحسب النساء أو لا تُعطى أعدادهن كاملة في قوة العمل الزراعية الكبيرة، والرعوية (حيث تقول الأمم المتحدة إن النساء يؤدِّين دوراً اقتصادياً مهماً)، وفي العمل الاجتماعي الإنجابي غير مدفوع الأجر.

تعمل النساء أيضاً كصانعات للخمور، وبائعات متجوِّلات، وحائكات، وصانعات للمقاطف، وناسجات، وصانعات للفخار، وعاملات للتريكو، وخادمات في المنازل، وقابلات، ومتخصِّصات في تدبير حفلات الزواج وإدارة الشعائر، وخبيرات روحيات، ومعالجات صحيات، ووسيطات للشعائر، وموسيقيات ومغنيات، وخبيرات تجميل، وصاحبات بقالات، وعاملات في البارات، وتاجرات في الأسواق، وعاهرات، وتكسب كثير منهن أجوراً غير راتبة، ولكنها كثيراً ما تدفع عينياً أو مقابل سلع أو بضائع.

غير أن هؤلاء النساء كثيراً ما يعملن خارج حدود ما هو مقبول إسلامياً، وبالتالي فإن تجنيدهن، أو تنظيمهن، أو الاعتراف بهن يُعتبر مهدِّداً ثقافياً، ولذلك لم يَجْرِ أبداً أيُّ مسعى لتنظيم، أو حتى للاعتراف بهؤلاء العاملات بصورة جماعية، أو لمأُسَسة شبكاتهن غير الرسمية، أو لتجنيدهن في حركة جماهيرية، باستثناء الأفراد منهن.

وبدلاً من الاستفادة من المجموعات القائمة أصلاً من أجل التغيير، حاول الحزب والاتحاد تغيير المجموعات، واضعين -بحسب فاطمة أحمد إبراهيم[15]- الأولوية القصوى لإقامة جمعيات جديدة تستطيع فيها نساءٌ غير متعلِّمات، مختارات تعلُّمَ مهن جديدة. على سبيل المثال، بدلاً من تنظيم بائعات الشوارع في جمعية تعاونية أو اتحاد، أسَّس الاتحاد والحزب جمعية للخياطة. وحالما جُنِّدت هؤلاء النسوة لمثل هذه الجمعيات، يسعى الكادر لتعليمهن ثم تجنيدهن للاتحاد.

وقد علقت فاطمة أحمد إبراهيم على ذلك قائلة:

«ما الذي تريده النساء من اتحادهن؟. برغم أننا نعرف ما يحتجن إليه، إلا أن الأفضل دائماً أن تسمع ذلك منهن، حتى لو كن جاهلات. ما الذي يردنه؟ بالنسبة لي أعتقد أن أول شيء هو تعليمهن. ولكن إذا لم يكنَّ مقتنعات بذلك، فلن أستطيع أن أفعله نيابة عنهن. لقد علّمتنا الخبرة أننا إذا قلنا لهن سنقوم بتعليمكن [القراءة]، فلن يأتين».

التاجرات

يوجد في أم درمان، وهي مدينة تجارية كبيرة تقع عبر النيل من الخرطوم، جزء معين من السوق تسيطر عليه وتديره النساء بصورة تامة، ويسمى سوق النسوان[16]. كثير من النسوة اللائي يعملن في هذا السوق يسكنَّ على بعد مسافة قريبة يمكن مشيها بالأقدام، وهن يقضين معظم اليوم في أماكن عملهن، جاعلات منها أماكن سكن مؤقتة، بشبكاتها الاجتماعية والعشائرية التي تعمل كجمعيات تعاونية. وبما أنهن كثيراً ما يكنَّ مستقلات اقتصادياً، فقد وسَّعت هؤلاء النسوة استقلاليتهن لتشمل المجال الخاص، بالسيطرة على دخولهن الخاصة، واستخدام نفوذهن الاقتصادي لكسب المزيد من الحقوق في عملية اتخاذ القرار المنزلي، أو لإدارة الوحدات المنزلية التي يقدنها كنساء.

هذه الترابطات بين الشبكات العشائرية، والسكنية، والمهنية، أعطت تعاونيات نساء السوق القابلية الكامنة للتعبئة، ولكن هذه القابلية لم تتحقّق في الواقع أبداً، هذا بينما يقفز إلى ذهن المرء بأن نساء الطبقة العاملة هؤلاء يستحققن انتباه الحزب الذي تعهَّد بخدمة هذه الطبقة. في الحقيقة لم يدعم الاتحاد النسائي أو الحزب الشيوعي أو يدافعا أبداً عن الحقوق الاقتصادية لنساء السوق. بل إن أعضاء الحزب كانوا يزدرونهن ويسخرون منهن عندما كنت أتحدَّث إليهن بشأنهن، فقد وصفوهن بأنهن مسنات، وبدينات، وكسولات، أي بالكاد طليعة ثورية. لذلك، فإنه عندما أزالت حكومة نميري، في منتصف الثمانينيات، سوق النساء هذا كجزء من خطة لإعادة تنظيم وتحديث سوق أم درمان، لم تَهُبّ أيُّ منظمة للدفاع عن تاجرات السوق المشرَّدات؛ لا النقابات ولا الحزب الشيوعي أو الاتحاد النسائي. بدا كأنما كان الجميع ينظرون إليهن بوصفهن مصدراً للحرج[17].

برَّرت فاطمة أحمد إبراهيم السبب في اختيار الاتحاد النسائي، ومنذ فترة الحكم العسكري لعبود (1958م – 1964م)، وحتى الآن، طريق النضال في الساحة السياسية الوطنية، مفضِّلاً العمل في القضايا السياسية، بدلاً من الحقوق الاقتصادية للنساء على النحو التالي:

«درسنا خلال فترة عبود كل هذه الحقوق وقرَّرنا أن نقدِّم أسهلها [لإقناع الناس]. درسنا الحقوق الاقتصادية، ولكننا وجدناها صعبة جداً. حتى العمال [أي النقابات الرجالية] لم تساندنا في هذه المسألة. كانت الحركة النقابية لا تزال مشغولة بالمطالب الصغيرة للطبقة العاملة (لم تشمل فاطمة النساء في هذه المسألة). غالبية النساء هن ربات بيوت، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يدخلن في إضراب أو عمل أي شيء للحصول على هذه الحقوق. لذلك قرَّرنا أنه من الأفضل تأجيل هذه الحقوق الاقتصادية –وليس تجاهلها– ولكن من غير أن نخلق زوبعة حولها»[18].

الشبكات

أيضاً كانت الجهود التنظيمية للحزب الشيوعي والاتحاد النسائي في المدارس الحكومية على نطاق القطر ضعيفة ومحدودة، على الرغم من أن هذه المدارس ضمت الألوف من الطالبات في الداخليات، ونشأت فيها العديد من الشبكات للعون الذاتي، ولرفع الوعي، وتوفير السند الوجداني، وإقامة الأنشطة الجماعية الاقتصادية. وكذلك كان الحال مع جهود تنظيم التعاونيات النسائية في الأحياء، مثل الصناديق (وهي حلقات تسليف دائرية)، أو حلقات التموين (وهي تعاونيات استهلاكية).

وقد ناقشت فاطمة أحمد إبراهيم باستفاضة بناء تعاونيات للنساء، ولكنها لم تذكر تعاونيات الأحياء الموجودة أصلاً، وإمكان البناء عليها، أو تقليد إستراتيجياتها التنظيمية. كما أنها لم تقدِّم إستراتيجيات تنظيمية في أوساط الطالبات من خلال حياتهن اليومية في الداخليات، وهو ما برعت فيه الجبهة الإسلامية القومية بامتياز[19]. ركز الحزب الشيوعي أيضاً على تنظيم الطلاب بوصفهم طلاباً، أي كجزء من الطليعة، وترتَّب على ذلك أن تجنيد الطلاب وتسييسهم تم من خلال الاتحادات الطلابية، وليس في الأماكن التي يعيشون ويتفاعلون فيها اجتماعيا. بينما كان الأجدر أن يبني الاتحاد النسائي على بعض الأنشطة المحلية التي كانت تجري في الداخاليات.

الثقافة النسائية: الزار

هذا المثال الأخير هو الأكثر إثارة للجدل، لأن الظاهرة المحلية التي سأقدِّم إضاءة حولها هنا، وهي الزار، ينظر إليها الكثيرون من السودانيين على أنها متخلِّفة، ونموذجاً «للعادات الضارة»[20]. مع ذلك فإنني افترض أن الزار هو الذي يمكن أن يعلمنا الأشكال المختلفة للتنظيم، التي تفتح إمكانية استخدام الأشكال السياسية المحلية الأولية والبناء عليها[21].

يجمع الزار بين الأسطورة، والسيرة الذاتية، والشعيرة، في ارتباط وثيق مع (الحضور)، بصورة لا تختلف عن العروض الفنية النسوية في الولايات المتحدة، في السبعينيات. فهو تجمُّع للنساء بغرض مساعدة «أخت» (مدسترة)، للتخلص من الجن الذي يتقمَّصها، (وفي الأثناء تطرح الأخت طلباتها على زوجها أو أقاربها الرجال). والزار مناسبة أخرى شبه تلقائية لرفع الوعي، والعون الذاتي، والتضامن العاطفي الجماعي. وتكمن وظيفة الزار الأساسية في مساعدة النساء على التعامل مع القهر والقمع الذي يتعرَّضن له في المجال الأسري، إذ يُصنَّف الزظار على أنه شعيرة علاجية متخصِّصة في «أمراض» النساء». ولكن باميلا كونستاندريس Pamela Co-stantinidis ترى أنه أكثر من ذلك: فهو «يمنح في الوقت ذاته الأمل في الشفاء، ولكن أيضاً العضوية في مجموعة متعدِّدة الإثنية، ذات مصلحة عامة، وشبكة واسعة الانتشار من العلاقات المرتبطة بـ(الزار)»[22].

في هذه الاحتفائية، وبسبب السلوكيات التي يشجِّعها الزار، تُحظى النساء بفرصة نادرة للترفيه بالكوميديا والدراما بلا كوابح أو نواهٍ. وقد اتسمت حفلات الزار التي حضرتها بدخول بطلاتها في حالات من الانتشاء الغيبوبي، وبانضمام مشاركات أخريات إليهن في هذه النشوة المُغيّبة، ثم تنخرط (المدسترات) في حالة من التعهُّر والشهوانية غير مقبولة في ظل المجتمع السوداني. وكثيراً ما تتحول حفلات الزار إلى مناسبات للاستعراض، والشهوانية المثلية، وإبدال الأدوار النوعية«الجندرية». وتقوم خبيرات الزار -وهن في الغالب الأعم نساء كبيرات في السن- بإدارة هذه الحفلات، ولكن ومنذ السبعينيات لم يكن من غير المعتاد رؤية رجال من المثليين جنسياً يقودون هذه الحفلات.

وفي الحفل تقوم النساء بلعب أدوار رجالية، أحياناً بتقليد الرجال الذين يشاركونهن حياتهن، والسخرية منهم، وإهانتهم، مصحوبة في كثير من الأحيان بشهوات جنسية تجاه نسوة أخريات. وقد تلجأ المرأة المدسترة إلى سبِّ رجال في أسرتها، وإلى ارتداء ملابس غاية في الغرابة. قد تكون لهذه الممارسات فوائد علاجية أو تنفيسية، ولكنها لا تقتصر على ذلك، بل تتعداها إلى نتائج أخرى.

«هناك شواهد عديدة على أن النساء يستخدمن بصورة نشطة هذه الشبكة لتأسيس الصداقات، وإقامة العلاقات التجارية، ولتعزيز التعاملات الاقتصادية، ولمنح الخدمات والحصول عليها. إضافة إلى ذلك، وحالما تتأسس هذه الشبكات فإنها تتجه للتمدُّد متجاوزة أنشطة الطقس ذاتها. فالمبدأ التبادلي مؤسَّس بصورة قوية في شمال السودان»[23].

بالطبع لا تؤول الطقوس الغيبية في العادة، على أنها أشكال سياسية أولية، غير أن مثل هذا التأويل لطقس الزار يفتح أذهاننا لإمكان أن يكون هناك عدد من الأشكال التي يمكن أن تبني عليها النساء، بعضها سبق أن تحوَّل إلى ممارسات مؤسسية للمقاومة —مما لا يعني أنني أقترح أن الثورة يمكن أن تبدأ من طقس الزار— غير أن الظواهر المحلية من شاكلة الزار تحمل في جوفها إمكان التمرُّد التلقائي. إضافة لذلك يمكن أن تكون هذه الظواهر تجريبية، وذاتية، وجماعية، ومساواتية وفعالة في الوقت نفسه.

فالزار هو أداة لتخفيف الجنسانية، والتبعية المستبطنة للنساء، ولإجبار الرجال، حتى لو بصورة مؤقتة عبر التغييب الاجتماعي وأساليب أخرى، للخضوع للنساء. وتقدم النساء (المدسترات) هذه الطلبات عبر الشخص المنسِّق للطقس. فمن خلال هذه الوسيطة يمكن أن تطلب المرأة، مثلاً، أن يتوقَّف زوجها عن ضربها، أو أن يزيد الميزانية المتوفّرة للمنزل، أو أن يأخذ الأسرة في إجازة، أو أن يمارس الجنس لعدد أكبر من المرات معها، أو بعدد المرات التي يمارسه فيها مع الزوجة الأخرى. ما هو أكثر أهمية هو أن الطقس يعكس محاولة، حتى وإن تمت بصورة لاواعية، لتحرير الذات عبر الجنس. يثير الزار على الأقل تساؤلات حول «قضايا للنساء» تجاهلتها أو أنكرتها كل المجموعات السياسية، والدينوسياسية أو العلمانية.

عندما ناقشت مسألة فوائد الزار في تعليمنا طرقاً لتنظيم النساء، أكَّدت فاطمة

أحمد إبراهيم، وهي ناقدة لهذه العادة منذ وقت طويل:

«الزار هو الثقافة التقليدية للنساء، وهو يساعد بطريقة ما، لكن ضرره أكبر. فهو يشجِّع النساء على السير في اتجاه لن يساعدهن على التعرُّف على السبب الحقيقي للقهر الذي يتعرَّضن له، وعدم مساواتهن، والصعوبات الكثيرة والمشاكل التي تواجههن» [واستطردت واصفة الزار، وذكرت أنها أجرت بحثاً حوله، مشيرة إلى ذكاء النساء، والشيخة التي تدير الاحتفال، قائلة إن حالة النساء تتدهور أحياناً].. «إذا شجَّعنا الزار لن تعرف النساء مشاكلهن أبداً، جذورها، وأسبابها، ولن يناضلن أبداً ضدها.. التضامن الذي تعنينه [مشيرة إلى ما ذكرته لتوي ولكتاباتي عن الزار]، أي نوع من التضامن هو؟ نعم هن يجتمعن.. ثم يغادرن، في الأثناء يخضعن لتأثير امرأة جاهلة [الشيخة] لا تدرك شيئاً.. هذه مسألة خطيرة. إنها تمنعهن من تطوير وعيهن».

هذا الإمكان للبناء النظري عبر تحليل الوعي الأنثوي، والإستراتيجيات التي يمكن أن نستخلصها من هذا المكوِّن الثابت والناجح لثقافة النساء —مثل هذه التأملات لم تكن أبداً من نصيب الزار، أو أي من العادات الأخرى التي «تنسب إلى النساء».

«الوعي الأنثوي»، الثقافة «المحلية والتقليدية»، والمقاومة[24]

كشفت تيما كابلان في دراسة حالة لبرشلونة، عن مدى الارتباط الوثيق بين الرفاه الاجتماعي والوعي الأنثوي. إن «قدرة الشبكات الأنثوية المحلية على تجاوز الأهداف التي أنشئت من أجلها تظهر عندما تبتعد هذه الشبكات شيئاً فشيئاً عن أحيائهن السكنية، ويدخلن فضاءات تشغلها الحكومة والمجموعات التجارية»[25]. أنا أطرح الحجة ذاتها هنا: «بدلاً من التهليل للنضالات القومية «الكبرى» يمكن تحويل التجمعات التضامنية «المحافظة» إلى أعمال سياسية «عامة»، وقَوْدُها مصالح النساء كما يدركنها.

ولقد تقصَّيت في الفصل الخامس التناقضات داخل الحزب الشيوعي السوداني، وأحدها متعلِّق بالإستراتيجيات. فعلى الرغم من أن الحزب الشيوعي يتبع المبادئ التنظيمية الماركسية اللينينية، إلا أن هناك فجوة واضحة عندما يتعلَّق الأمر بالبنيات التقليدية الدينية — العشائرية للمسلمين. إذ لم ينظر الحزب إلى المرأة السودانية، التي كثيراً ما تكون معزولة ومقيَّدة — بوصفها «نقطة ضعف هيكلي» في التراتبية التقليدية،

كما نظر السوفيت للنساء المسلمات في آسيا الوسطى[26].

ولم أجد في أدبيات الحزب أو في مقابلاتي، شيئاً يشير إلى وجهة نظر ترى أنه بسبب القمع المركّب الذي تتعرّض له النساء فإنه يمكن تغيير البنية الاجتماعية بأكملها إذا أمكن تعبئتهن. كما لا يبدو أن الحزب والاتحاد قد تعلّما إلى الدرجة التي تجعلهما يسعيان إلى استخدام الهجوم الإداري أو الثورية القانونية، لطمس النسيج الاجتماعي الذي يقوم عليه المجتمع. إضافة إلى ذلك من المرجح أن يكون القادة الشيوعيون من أمثال عبد الخالق محجوب بمعارفهم الواسعة وتعليمهم، وتوجههم الروسي، على علم بالمقاومة التي واجهتها الهندسة الاجتماعية للسوفيت من قبل المسلمين هناك.

لقد جاهد الحزب الشيوعي وقيادات الاتحاد النسائي للتعايش من النظام التقليدي، مبررين ذلك بأن الثورية السودانية سترتكز على ظروف الواقع الملموس للمجتمع. كذلك، ومن منطلق مبدئي، لا تجد فرقاً كبيراً بين الأيديولوجيات النوعية «للدولة السودانية»، وتلك التي اعتمدها الحزب الشيوعي (والأحزاب الأخرى)، لأن «ظروف الواقع الملموس» قد فسرت على أنها تعني عدم العبث بالإسلام والجوانب الأخرى من الثقافة التقليدية[27]. ومن ثم بقيت دون أن تمس: التقسيمات النوعية«الجندرية» للعمل (خاصة العمل المنزلي)، وقوانين الأحوال الشخصية، وقضايا الجنسانية.

تعددت الإستراتيجيات الاشتراكية الثورية للتعامل مع الثقافات المحلية الموجودة مسبقاً أو التقليدية (ويدمجان معاً كتقليدية هنا)[28]. كان هدف السوفيت هو تقويض هذه البنيات التقليدية، بينما سعى الحزب الشيوعي السوداني للتعايش معها. غير أن المبادئ النسوية الاشتراكية تقترح بدلاً من ذلك قوة الأثر المحتملة من البناء على الأشكال التقليدية، أو ضرورة أن تنبع الحركة من هذه الأشكال.

وفي الأسطر التالية بعض الملاحظات الختامية في مجال كامن آخر للنشاط الثوري هو: الإسلاموية. من المؤكد أنه لا يمكن إنكار أن إسلاميي السودان لما بعد 1989م، والذين أقاموا دولة إسلامية، لها دستور إسلامي، وإطار ديني – قانوني (الشريعة)، ومؤسسات اقتصادية (مثل البنوك الإسلامية)، وتمكنوا من تثوير العديد من أجهزة الدولة الأخرى (مثل النظام التعليمي) – من المؤكد أنه لا يمكن إنكار أنهم خلقوا «ثورة» في الواقع.

الإسلام، الحزب الشيوعي السوداني، والجبهة الإسلامية القومية

في هذا الفصل، وبرغم شبهة إعطاء الإسلام وضعاً متميزاً، إلا أنني سأدفع بأن الإسلاموية (أي الإسلام السياسي)، هي حلبة ذات قابلية ثورية، تجاهلها الحزب الشيوعي السوداني في إستراتيجيته التعايشية المتواطئة. وأن حزباً أكثر فاعلية تجاه الإسلام والإسلاموية الصاعدة لكان قادراً على التصدي لهذه الثورية الكامنة، أو على الأقل، التعلم منها. غير أن ذلك كان يتطلب أن يطرح مثل هذا الحزب شيئاً يحلُّ محل الإسلام، وما أقترحه هنا هو الحاجة للبناء على المؤسسات الشعبية والمحلية.

الحزب الشيوعي: الثقافة والسيطرة على النساء

أظهرت معظم الأحزاب اليسارية المستوردة في العالم الثالث قناعة –حتى ولو كانت لفظية– بالحاجة للتأقلم مع الظروف والتقاليد المحلية[29]. إلا أن الأكثر حدوثاً مع ذلك، وما هو برهان على إمبريالية ثقافية يسارية، أن هذه الثقافة المحلية (في صورة العادات والتقاليد المحلية)، قد انتُهكت وتم تجاهلها في الواقع. لكن في المقابل تُراعى هذه العادات والتقاليد المحلية السائدة، أو حتى يحافظ عليها، وبصورة جامعة، إذا تعلقت باستمرار الأيديولوجية النوعية«الجندرية»، كما هو الحال في أدوار النساء في المجتمعات الإسلامية التي تطبِّق الشريعة بصورة صارمة.

ففي تحليلها للإسلام والعلاقات النوعية«الجندرية» في اليمن الجنوبي الثوري، أكدت مولنيوكس:

> «إن أثر الأرثوذكسية الدينية على المجال القانوني، خاصة على القوانين الأسرية، هو عامل فائق الأهمية: فعلى وجه التحديد داخل إطار هذه القوانين الدينية يُعرف، ويحدَّد وضع المرأة (على أنها تابعة قانونياً واجتماعياً للرجال. لقد سمح التأثير الديني، واشتقاق القوانين عنه، بشرعنة وتقنين الوضع التابع للنساء، بوصفه وحياً إلهياً مقدساً وأصل فقهي قطعي، وهو ما جعل من العسير إدخال إصلاحات في هذا المجال. ولكن وبالنظر إلى اللامساواة النوعية«الجندرية» الواضحة السائدة في كثير من المجتمعات الإسلامية، ودور الأرثوذكسية الإسلامية في الإبقاء عليها، لن يكون بمقدور أي حكومة ملتزمة حقاً بتحرير المرأة أن تترك قوانين وأحكام العرف والشريعة كما هي عليه)»[30].

ولأن الحزب الشيوعي والاتحاد النسائي لم يكونا راغبين في المخاطرة بخسارة السند الشعبي الذي كان يتمتعان به، فلم تكن لهما أي مساع ذات معنى للتأثير على الشريعة أو التقاليد الدينية التي تؤثِّر على النساء. لقد كانَت توجُّهات الحزب الشيوعي دائماً هي أن يسوق النزاعات النوعية«الجندرية» إلى الفضاء الثقافي، الذي تتعامل معه الكوادر على أنه إما فضاء مجرد أو شخصي، ولكنه في كل الأحوال منفصل عن القاعدة المادية ولا يجوز العبث به.

ومن ثم أصرَّت الكوادر الحزبية بعناد على العمل داخل نوع من الإطار الإسلامي يفصل النوعين في عدد من مجالات الحياة. لذلك كانت هذه الكوادر —ولا تزال– قلقة من أن مسائل من شاكلة القضاء على ختان الإناث، (مع أنها ليست قضية إسلامية، ولكنها صارت مرتبطة بالتقاليد الإسلامية)، يمكن أن يكون لها رد فعل عكسي يعيق الثورة[31].

وتؤكِّد فاطمة أحمد إبراهيم التي تطرح نفسها كمعارضة لختان الإناث:

«الاتحاد النسائي يحاول أن يقول للنساء: إن الختان ليس هو سبب مشاكلهن، ولكنه يتجه لوضع معين... والعلاج ليس في إنفاق موارد مالية كبيرة (في إشارة إلى الوكالات الدولية) لإقناع النساء بالتخلي عنه... الحل هو تعليم النساء، ورفع وعيهن، بحيث لا يشعرن أنهن في حاجة للختان ليحصلن على الاحترام.. إن أكثر من 80% من النساء السودانيات جاهلات ولا يعرفن مشاكلهن.. وهي المشكلة التي تحتاج لحل عاجل — الختان أم الجهل؟ إذا نظرت لنسبة النساء اللائي يمتن نتيجة الختان أو الوضوع، تجدها نسبة ضئيلة. ولكن إذا نظرت لنسبة النساء اللائي يمتن من الجوع، فهي نسبة هائلة. أيها أهم؟[32]».

فيما يتصل بالإسلام تصف فاطمة نفسها على أنها متدينة جداً وتقاسي لكي تبدو محترمة وتقليدية في ملبسها في اللقاءات التلفزيونية (انظر الفصل الخامس). وقد تذكرت حديثاً دار بينها وعبد الخالق محجوب، وهو الحديث الذي فتح أمامها الطريق للانضمام للحزب الشيوعي:

«قلت لعبد الخالق محجوب أنا راغبة في الانضمام للحزب، ولكنني تربيت

بطريقة دينية. لذلك، بالنسبة لي سيعني الانضمام للحزب نوعاً من التناقض. قال عبد الخالق «الماركسية لها وجهة نظرها، ولكننا كحزب شيوعي مختلفون. الماركسية ليست معتقدا، ليست ديناً، بل أيديولوجية علمية. علينا أن نأخذ منها ما يناسبنا. لسنا مضطرين على قبول الماركسية بكل ما فيها... السياسة لا علاقة لها بالدين. نحن نعتقد أن الدين يجب أن يبقى بعيداً عن الحزب... إنه مسألة خاصة».

«السياسة لا علاقة لها بالدين... إنه مسألة خاصة»، وكإضافة ذكرت فاطمة إبراهيم «ليس هناك تناقض بين نضالنا والأهداف الحقيقية للإسلام». في عام 1969م اختار الاتحاد النسائي ألا يعمل في مجال إصلاح قوانين الأسرة، لأنها، كما قالت «وثيقة الصلة بالدين»، وقالت إن أسلوب احتضان/التعايش مع الإسلام، الذي قرَّر الاتحاد النسائي أن يعمل به في الخمسينيات، كان ضربة عبقرية أنقذت التنظيم.

«عارض الإخوان [حقوق المرأة في 1954] وهاجمونا، واستقالت الأخوات المسلمات من تنظيمنا... لم تهاجمنا فقط هذه المجموعة، ولكن أيضاً كل القادة الدينيين، واستخدموا المساجد لمهاجمتنا... كانوا يقولون إن الاتحاد ضد الإسلام، وضد التقاليد والعادات السودانية، ويجب منعه. لذلك قررنا أن الطريق الوحيد لمواجهة هذه المسألة هي أن ندرس الإسلام.. وعندها بدأت في اكتشاف أشياء كثيرة. اكتشفت أن الإسلام هو دين تقدمي.. ومن ثم بدأ الاتحاد في الدفاع عن الأفكار من خلال القرآن والحديث.. وكتبنا في الصحف.. أن الإسلام ليس ضد الحقوق السياسية للمرأة.. وجدنا أن هذه هي الطريقة الوحيدة لهزيمتهم (المجموعات المعارضة)، ونجحنا في ذلك.. بدأنا في محاربة هؤلاء الرجعيين والآخرين الذين يستغلون الإسلام بالإسلام نفسه».

إستراتيجية التعايش هذه قضية مهمة، السبب نعرفه جيداً هو أن: «كثيراً من القهر الواقع على النساء يحدث في «الخاص» في مجالات حياتية تعتبر شخصية. يمكن أن تكون أسباب هذا القهر اجتماعية أو اقتصادية، ولكن هذه الأسباب لا يمكن كشفها أو مواجهتها إلا إذا أعادت النساء فحص افتراضاتهن حول حياتهن الخاصة». ولأن

الحزب الشيوعي نظر إلى السياسة على أنها منفصلة عن الحياة اليومية (كما فعل السوفيت والكوبيون وثوريون آخرون)، وعن والثقافة، بما في ذلك الدين، فقد قادت نساء الحزب والاتحاد، بما هن عليه من الانفصال عن الظروف المادية والحياة السياسية، حياة منفصلة أيضاً عن الرجال. والنتيجة كانت أنه بينما تركّز نظرية الحزب على الإنتاج، والعالم «الحقيقي» والقاعدة الاقتصادية، قادت ممارسات أعضائه من الرجال والنساء لاستقطاب الخاص والعام، الإنجاب والإنتاج، الخاص والسياسي.

الجبهة الإسلامية القومية: الثقافة والسيطرة على النساء

تتخذ الممارسات الثقافية مكاناً مفتاحياً في قهر النساء، وفي تحرُّرهن على السواء. وقد نما اهتمامي باستخدام وإساءة استخدام المجموعات السياسية للثقافة ليصبح اهتماماً بتحليل إستراتيجية الإسلاميين في السودان. سعى الإسلاميون في السودان لتطوير ثقافة للمقاومة تقوم على إسلام أصيل. في هذا الإطار يتوقّع من النساء أن يصبحن مُستودَعاً للثقافة، «والكورس الإغريقي» للثورة الإسلامية، بعد أن صرن جزءاً مركزياً للتنظيم والتربية.

في عام 1988م أجريت مقابلات مع العديد من القيادات النسائية للجبهة الإسلامية، وعملاً بنصيحة مارنيا الأزرق Marnia Lazreg، لم افترض القهر عندما بدأت مقابلاتي[34]، ومن ثم وجدت أن هؤلاء النساء لم يكنَّ يتعلّمن ويفسِّرن الإسلام لأنفسهن ولغيرهن من النساء، فحسب، بل كن أيضاً مناضلات، ويتمتّعن بروح الاستقلالية، ومنظمات فاعلات في الحركة — على عكس الأفكار الشائعة في الأوساط الشعبية والأكاديمية حول قهر الإسلام والحركات الإسلامية للنساء. فنساء الجبهة الإسلامية واعيات بأهداف الحركة الإسلامية ووضعهن فيها، وهن ناشطات ملتزمات بالإنابة عن النساء الأخريات. وتعارض النتائج التي توصلت إليها أبحاثي حول الكادرات التنظيمية للجبهة، الأفكار السائدة حول القهر، و«الوعي الزائف»، ولكنها تعارض بالقدر نفسه المواقف النظرية للنسويات الأورومريكيات من أن الإسلام يمكن أن يفسر أوضاع النساء.

ففي شمال السودان تستخدم بعض الإسلاميات الإسلام لبناء هوياتهن الخاصة، وتحسين ظروف حياتهن. مع ذلك فإنني أرى أن هناك حدوداً لاستقلالية وذاتية

النساء الآن، وقد شرعت الدولة الإسلامية في تحقيق الهيمنة، كما أن هناك حدوداً للنساء في سياسات الهوية بصورة عامة.

وتؤكِّد مُقدم أنه «على الرغم من أن البحث عن هوية، والتركيز على الثقافة قُصد به تمييز مجموعة عن الأخرى، إلا أن الثقافة مثلها في ذلك مثل «الأمة» تقطع الطريق أمام الاختلافات الطبقية والنوعية«الجندرية»، والجيلية وغيرها من الاختلافات المهمة[35].

إن تفكيك الأيديولوجية النوعية«الجندرية» للحركة الإسلامية الجديدة يُظهِر بوضوح أن المصالح الطبقية هي دافع أساس. فالإسلاموية في شمال السودان، مثلها في ذلك مثل الحركات الإسلامية الأخرى، هي نتاج لطبقة وسطى تعلّمت وتحضّرت حديثاً. غير أن إعجاب الجبهة بالثقافة التقليدية والقيم «الأهلية» وهو لب أيديولوجيتها والأساس لنجاحاتها وسط النساء، قد نتج عنه تسخير النساء لخدمة الثورة من مواقع خدمية تقليدية.

ولقد قادتني تحليلاتي إلى وجودة مفارقة بين وصفات الجبهة الأيديولوجية (بما في ذلك التركيز على أهمية الأدوار المنزلية للنساء)، والضرورات الاقتصادية والسياسية (من مثل أن النساء يجب أن يدخلن قوة العمل الرسمية)، وذلك من خلال استخدامي نماذج من مجالات الطب والزراعة، وحوارات الخرطوم حول تفضيل عمل النساء في مجالات «مناسبة». إذ يتم الآن تقييد دخول النساء لكليات الطب (وهي الأكثر وجاهة، وبدأت أعداد النساء فيها تتجاوز أعداد الرجال)، كما يتم توجيه الطبيبات إلى مستشفيات الصحة الأسرية، والطب العمومي، وإلى مجالات تعتبر أقلّ في شدّتها، وفي متطلّباتها، وفي طابعها العام، وأقلّ كذلك في دخلها. وعندما بدأت النساء في غزو المناصب العليا في الزراعة —وهي مواقع محجوزة للرجال في الجامعات والوظائف الحكومية— قامت الجبهة الإسلامية ومؤيِّدوها بتحويل هذا التوجُّه بدراية وفعالية.

وقد تعرَّضت النساء في المواقع ذات الدخول المحدودة لآليات مشابهة في السيطرة على العمل، وذلك من خلال السلوكيات الثقافية والأخلاقية. ولدينا كثير من المؤشرات أنه، خلافاً للدراسات الأكاديمية التقليدية حول موضوع «الأصوليين»

ومشاركة المرأة في القوة العاملة، لم يقم الإسلاميون بعدُ بتقليص أعداد النساء في الطبقة العاملة أو المهن النسائية التقليدية، باستثناء تلك التي ينظر إليها بأنها مسبِّبة للمشاكل، مثل صانعات الخمور والمومسات. (انظر الفصل السادس).

غير أن الجبهة الإسلامية ظلَّت تسعى لفرض سيطرة صارمة على وصول النساء إلى السلطة والمواقع المتميِّزة. انطبق ذلك على كل من العمالة الخاصة والعامة. في المقابل نتج عن هذا التوجه الأخلاقي مساعٍ لتعريف المهن النسائية، وبالتالي التحكم في الظروف المادية لحياة النساء الخاصة بغضِّ النظر عن الطبقة التي ينتمين إليها.

هذه المساعي للتحكُّم في أخلاق النساء، ومن ثم التحكُّم في الظروف المادية لحيواتهن ليست أمراً جديداً، وإنما تسلية ظلَّ الذكور يمارسونها مرِّ الدهور، ولكنها عملية تكتسب معنى أكبر في الحالات التي يعتبر الرجال، لأغراض سياسة الهوية، أن من الضروري قيام النساء بالحفاظ على تماسك النسيج الأخلاقي، كما هو الحال في السودان المعاصر. وقد قامت بابانيك Papanek، بعد أن حقَّقت الارتباط الضروري بين سياسة الهوية، والنساء، بطرح الفكرة القائلة: «إن أفكاراً معينة عن (النسائية) Womanhood تُنشر على أنها لا يمكن الاستغناء عنها على طريق تحقيق المجتمع المثالي»[36]. وهي تقدم الدليل على الطريقة والسبب الذي يدعو مؤسسات معينة إلى ممارسة تحكمها، على وجه الخصوص، في سلوكيات النساء الجنسية والإيجابية، في علاقتها بالهوية الجمعية[37]. إنه موضوع تطوّر المجتمع المثالي القائم على ثقافة «أصيلة»، وهو ما ننتقل إليه الآن.

اختراع الثقافة الأصلية

قلت من قبل إن تطوير ثقافة «أصلية» هو جزء مركزي من أجندة الإسلاميين، ولكنني لم أتطرَّق إلا للقليل من الأساليب الأساسية التي يستخدمها الإسلاميون لإحداث التغيير الثقافي. في هذا الجزء سأقوم بربط أخلاقية الإسلاميين، وتفكك الأبوية «العربية/ الإسلامية» مع تذمُّرات النساء، وجوهريتهن، ومقاومتهن للديناميات النوعية«الجندرية» المحيطة باختراع ثقافة «أصلية».

النساء كحارسات أخلاقيات ومحروسات أخلاقياً

وكما رأينا من قبل، فإن أحد طرائق الرجال الممسكين بالسلطة في خلق علاقات

الهيمنة والحفاظ عليها، أن يسعوا إلى وضع النساء في خدمة الثقافة كحاملات، لسن فقط لهذه الثقافة، وإنما للأخلاق أيضاً. هذا في الوقت الذي يُنظر فيه إلى النساء على أنهن لا أخلاقيات في جوهرهن. في هذا الإطار قالت فيرجينيا سابيدو:

«فيما يتعلَّق بالنساء كحاملات لكلٍّ من الثقافة والأخلاق ولكنهن يعانين، في الوقت نفسه، من ضعف جوهري في إدراك الثقافة والأخلاق بالمقارنة مع الرجال، هذه المسألة قد تبدو وكأنها تناقُضٌ منطقيٌّ للوهلة الأولى، ولكنها ليست تناقضاً ثقافياً. لأنها أحد أركان النظرة إلى النساء التي نجدها في أمهات التفسيرات الثقافية المختلفة، في اللاهوت الإسلامي، والمسيحي، واليهودي، عند أرسطو، ولدى فرويد أيضاً»[38].

كنت قد دفعت بأن الرجال، في السودان، قد مَوْضَعوا النساء كحاملات للأخلاق، ولكنهن مقودات في الوقت نفسه (مثلاً من خلال التعليم الديني والإعـلام)، ومحروسات (بحُرّاس أخلاقيين). هذا الافتراض يوحي بأن النساء، لحدٍّ ما، مفعول بهن. والحقيقة أن النساء الإسلاميات مفعول بهن، ولكنهن فاعلات أيضاً. فهن يعملن على تطوير هويتهن الخاصة، بعيداً عن الثقافة العربية التي تراها الكثيرات منهن أبوية وقامعة. ومن ثم، وبهذا الفهم إذا أبدت النساء تعاوناً مع مَوْضَعة الرجال لهن بوصفهن الرابط الثقافي، وتجسيد الثقافة، فإنني أرى أنهن يفعلن ذلك لأنهن ينظرن لأنفسهن كمستفيدات من هذا الوضع، مع أن ذلك لا ينطبق إلا على نساء الطبقة الوسطى والعليا.

العربي / المسلم

ظلت هوية السودان الثقافية، على الدوام، موضعاً للجدل (انظر الفصل الثالث) وظلت تصنيفات من شاكلة (عرب) و(الأفروعربية) و(النوبية) و(الأفريقانية) وما شابهها موضوعاً للحوار —كواجهات ذاتية— وتصنيفات مفروضة، ومزاعم ظنية لفترة من الزمان داخل إطار سودان القرن العشرين وخارجه.

بالنسبة للعالم الخارجي، خاصة في المنطقة العربية، ظلَّت النظرة للسودانيين أنهم (أفارقة). وظل السودانيون، طوال القرن العشرين، يتعاملون بحساسية مع تصنيفهم كهامش للثقافة العربية، بل وللإسلام أيضاً. وأسهم المستعمرون البريطانيون في جعل

الأمور أكثر سوءاً لعدم سماحهم بالانتشار السلمي للإسلام، والذي نتج عنه سودان ذو توجُّه عربي منقسم جداً على نفسه، بدلاً من أن يكون سوداناً ذا توجُّهٍ إسلاميٍّ.

ولأسباب معقَّدة تتصل بالنوع الاجتماعي«الجندر» والعرق ظهرت خطوط فاصلة جديدة بين «العربي» و«المسلم» داخل الحركة الإسلامية الحالية. فقد انخرط السودانيون، في مسعاهم لفصل مفاهيم «العربي» و«المسلم»، في إستراتيجيات تفكيكية، وتوزيعية، وتفريقية. وشارك حسن الترابي بأحاديث علنية ميَّز فيها بين مفاهيم هاتين الهويتين. كما أبدت عدد من الإسلاميات اللائي أجريت معهن مقابلات لهذا البحث، إصراراً عنيداً على هذا التمييز.

من جهة أخرى تنصح كانديوتي، من بين آخرين، بالابتعاد عن دمج القومية الثقافية والإسلام، والأبوية العربية والإسلام. («يبدو أن القومية الثقافية والإسلام أصبحا مصطلحين مترادفين في العالم العربي اليوم»)، مقتبساً مقولة المرنيسي عن المغرب من أن «اختيار العروبة هو مسألةٍ مريحة من منطلق إيجاد مكان وهوية ضمن العالم العربي»[39]. ولكنٍ كانديوتي تحذِّر من أنه «مهما كان الخلاف في التركيز لدى الحركات القومية فيما يتعلَّق بالروابط بين العروبة والإسلام، فإن الأولى، على الأقل، قد حيَّدت هذه الأخيرة لصالحها»[40].

وقد وافقت الإسلاميات اللائي تحدَّثت إليهن جميعاً على أن الرجال يقهرون النساء، وكانت أحاديثهن عادة، ما تدمج الرجال والعرب. فالعرب (والمعني الرجال العرب)، لهم رأي سيء عن النساء، ولا يمكن الوثوق بهم بحسب ما قالت أولئك النسوة. ووجَّهت بعضهن كلمات مسيئة عن الرجال السودانيين العرب، مؤكدات على أن أفكار السودانيين العرب «تشابه أفكار العرب قبل الإسلام (أي الجاهليين)». وألقت إحدى هؤلاء النسوة اللَّوم في كل شيء تقريباً على عاتق الرجال العرب، منهية حديثها بقولها «نحن ضدهم بشدة»[41]. أيضاً بدا أن الإسلاميين الذين أجريت مقابلات معهم يميِّزون بين «العرب» و«المسلمين»، ولكن كانت هناك مسحة نضالية في موقف الإسلاميات، خاصة في إصرارهن على أن العادات العربية الأبوية العربية (والرجال العرب) —وليس الإسلام— هي التي تمارس عليهن القهر.

حتى حسن الترابي حاول أن يجعل مسافة بينه وبين الماضي العربي فيما يتعلَّق

بالنساء وقضايا أخرى، ويبدو أن ذلك كان هو هدفه في عام 1993م، حينما أدلى بعدد من الأحاديث العامة حول النساء. مثلاً «الحركة الإسلامية في السودان اختارت ألا تسمح بأن يأتي تحرير المرأة من النخبة الليبرالية المستغربة أو الشيوعيين أو غيرهم... وإنما بادرت بنفسها... وأطلقت الدين في مواجهة العادات»[42].

ولقد فسرت العبارة السابقة بأنها تعني: بدلاً من السماح للغربيين بقيادة حركة تحرير المرأة، سيقوم الإسلاميون بتأسيس تقاليدهم الأبوية الخاصة بهم. وذهب الترابي في تقرُّبه من النساء، واسترضائه للمنتقدات النسويات الإسلاميات، إلى القول: «من المؤكد أن الفصل ليس من الإسلام... قسم الحريم، هذه مسألة غير معروفة بتاتاً في نموذج الإسلام، أو في النصوص الإسلامية. إنها لا تجوز»[36].

إن إستراتيجية النظام الحالية لإزاحة الهوية العربية عن وضعها المركزي تخضع لاعتبارات رئيسة ثلاثة: (1) مركزة الهوية العربية يعيق إدماج الشمال والجنوب تحت راية الإسلام (أي أنه أسهل أن تصبح مسلماً من أن تصبح عربياً، كما يمكن بهذه الطريقة، تقليل أثر الرق العربي في الجنوب إلى الحد الأدنى). (2) النساء أكثر استعداداً للنظر للإسلام «الأصيل» على أنه طاقة تحريرية من تقاليد عربية أبوية معينة. (3) قبول العالم وخاصة العالم العربي/الشرق أوسطي، للسودانيين على أنهم جزء أصيل من «الشرق الأوسط»، يعتمد على نجاحهم في أن يكونوا مشاركين، أو حتى قادة للحركات الإسلامية الإقليمية، بينما كان قبولهم «كعرب أصليين» مشكلة دائمة. أما فيما يتعلق بالسودان والثقافة العربية فقد قال الترابي: «الشمال ليس عربياً.. إنهم يتحدثون العربية، ولكنهم ليسوا عرباً، بل جزءاً من شعوب شرق أفريقيا.. في الواقع السودانيون عرب بثقافتهم. وبعضهم قد تكون له أصول عربية أيضاً [67-66]. وأيضاً «من المحتمل أن يكون السودان، في مجمله، متوجهاً الآن نحو أفريقيا أكثر من ميله إلى العالم العربي»[68].

من أجل خدمة أغراضهم، يطرح الإسلاميون الحركة التي تقودها الجبهة الإسلامية على أنها حركة شعبية لا نخبوية. ويدافع قادتها بأن برنامج الجبهة الإسلامية يخدم النساء، والطبقة العاملة، والفلاحين والمجموعات الإثنية المهمَّشة. ويصرُّ الترابي على أن الحركة الإسلامية السودانية ديمقراطية جداً: «هذه الحركات هي في الأساس

حركات للقواعد من الجذر... إنها حركات شعبية.. ديمقراطية رفيعة»[18][43].

وهو يقدم أيضاً رؤيته لتاريخ الحركات الإسلامية في السودان، مرافعاً عن النظام الحالي بما يبدو أنه وضع مسافة بين النظام والجبهة الإسلامية وبين الحركات الإسلامية/العربية السابقة لهما. «الإخوان المسلمون كانوا هم الحركة النخبوية النموذجية... غير أن المثال، هو بالطبع، الإسلام الديمقراطي. الإسلام يرفض الحكومات المستبدَّة، والسلطة المطلقة، وسلطة السلالات الحاكمة، وسلطة الفرد»[19].

إن بلداً كالسودان، يجد أنه يمشي على حبل مشدود؛ فهو من جانب بحاجة لأموال العرب، بينما هو مضطرٌّ، من جانب آخر، إلى إرضاء وتلبية مطالب سكانه المتنوعة، النوعية«الجندرية»، والعرقية، والإثنية. تكمن المفارقة أن كثيرين جداً منا في الدراسات الشرق أوسطية، خاصة فيما يتصل بترتيبات النوع الاجتماعي«الجندر»، منحوا الإسلام وضعاً مميزاً، في حين منح كثير من المسلمين هذا الوضع المُميَّز للثقافة العربية.

النساء والأبوية العربية

أوردتُ في الفصل السادس مقالة القاضية نجوى كمال فريد: «لا يزال السودان مجتمعاً للرجال... أيُّ رجل في الشارع يمكن أن يصبح وليَّك. الثقافة العربية الممتلئة بالمؤسسات الأبوية تهيِّئ المسرح للإسلاميين لإعادة تقييم هذه الهوية القومية، كجزء من مسعاهم لخلق مجتمع جديد على أساس ثقافة «أصلية». تقترح فلوهر لوبان (Fluehr Lobban) في سياق بناء نظري حول المرأة العربية – المسلمة كناشطة: «المجتمع العربي كان أكثر أبوية من الإسلام، الذي أدخل عدداً من الاصطلاحات لتحسين حياة النساء. وبالتالي يجب النظر للمجتمع العربي – الإسلامي كنظام أبوي معدَّل[44]. ولكن سواءٍ أكان معدلاً أم لا، فإن معاملة النساء على أنهن تجسيد للثقافة هي آلية أساسية للتحكم يستخدمها الأبويون. وقد أوجزت كانديوتي بصورة بليغة في وصفها للأبوية وصلتها بالإسلام:

«واحدة من مواضع الضعف الخطيرة في تحليلنا الحالي يقود إلى خلطنا بين الإسلام، كأيديولوجية وممارسة، والأبوية. فالعديد من المشتركات التي نلاحظها فيما يتعلَّق بالنوع الاجتماعي«الجندر» قد يمكن إرجاعها إلى نظام

عام من السيطرة الرجالية [كنتُ قد] وصفته بـ«الأبوية التقليدية».... إذ إن هناك أنظمة مميزة للسيطرة الرجالية، يمكن البرهنة عليها من اشتغال أنظمة عشائرية مختلفة، تمارس تأثيراً... يخترق ويعدِّل الممارسة الحقيقية للإسلام، وبالقدر نفسه البناءات الأيديولوجية لما يمكن اعتباره «إسلامياً» حقاً[45].

وقد أظهرت وصال المهدي ثقة ورضاً، عندما أجريت معها مقابلة في 1988م، من أن الإسلاميين سيصلون إلى السلطة في السودان، وأنهم سيوقفون العمل بالدستور، وستُطبَّق الشريعة، وأن أوضاع النساء المخزية ستتحسن كثيراً جداً[46]. في النهاية استطردت وصال المهدي؛ العادات والتقاليد العربية، وليس الإسلام، هي التي تقمع وتقهر النساء.

وقد عبَّرت إسلاميات أخريات عن وجهات نظر مشابهة، فقد كنَّ جميعاً مقتنعات بأنه في ظل الشريعة سيكون للمرأة وضع أرفع، وأكثر احتراماً، وسيكون في مقدورهن في الوقت عينه الحفاظ على الفروق بينهن وبين الرجال (أي مشاعرهن، وطبيعتهن العاطفية وأنوثتهن). مما يعني أن الإسلاميات كن يعملن في ظل الافتراض بأن النساء سيحصلن على كلتا الحسنيين، فطالما ارتدين ملابس محترمة وتصرَّفن بشكل لائق، يمكنهن العمل وبناء مسيرة مهنية، بينما يقمن في الوقت نفسه بواجباتهن كزوجات وأمهات، وكأعمدة للأسرة[47].

الجوهرية، والمقاومة، والمرأة الحديثة (الحداثوية)

مرَّ المجتمع السوداني بتحوُّلات فيما يتعلَّق بالنظرة الجوهرية للنساء والرجال وعلاقتهم ببعضهم بعضاً. لم يعرف السودانيون في سودان ما قبل الاستقلال، فكرة (المرأة) كشخصية مستقلة، ككائن أنثوي، منفصل عن الرجال، وعن الأسرة. فالخطاب الاستعماري البريطاني هو الذي أدخل مفهوم المرأة كآخر للرجل (وهي فكرة مركزية في الخطاب الحداثوي)، والتي تولَّدت منها سياسة الهوية — النوعية«الجندرية». وظهرت الأم كفئة تتم جوهرتها، والأمومة كوضع ممجّد. فيما بعد أسست الدولة الاستعمارية وحلفاؤها (باستخدام الراديو ثم التلفزيون) المرأة العاملة، كدور حديث لسودان تحديثي/حداثوي.

واليوم يسعى الإسلاميون لإلغاء بعض عناصر الأيديولوجيات النوعية«الجندرية»

لدولة الاستعمار – وما بعد – الاستعمار، من جانب، والإبقاء على أخرى، في المقابل آخر. وبينما يفسر هؤلاء الإسلاميون العلاقة بين الرجال والنساء في الشريعة على أنها تكاملية، بسبب حاجة الدولة للسيطرة على التقسيم النوعي الاجتماعي«الجندري» للعمل، وللتخلص من القيم الغربية، ومنع السلع الغربية المستوردة، إلا أن وضع النساء ككائنات منفصلة يتعرَّض اليوم للدمج في المرأة/الأسرة، وأحياناً المرأة/ الأسرة/ الأمة. لكن هذه التصويرات المتوازية للنساء يمكن أن تكون مناقضة لبعضها بعضاً: فمن جانب هناك المرأة الحديثة التي تجسِّد الأمة الإسلامية (تحمل، وترضع الأطفال وترعى البيت)، ولكنها من جانب آخر، يجب أن تتولى مهام بناء الأمة (كسب الأجور، تولي المناصب العامة، قيادة السيارات، والحصول على تعليم). بذلك تصبح هي المرأة الإسلامية الحديثة، وفقاً للخط الأيديولوجي للجبهة الإسلامية. غير أن هذه الأدوار ليست تكاملية دائماً.

إن أي تناول للحراسات الأخلاقية، والقمع، وأجهزة الدولة المسؤولة عن فرض الهيمنة، يثير سؤال المقاومة. لأن الوجه الآخر للقاعدة التي تقول: لا تفترض القهر أبداً، هو أن تفترض المقاومة دائماً. منذ البداية كان نظام الإسلاميين نظاماً قمعياً متطرفاً، حلَّ الجمعية التأسيسية، وحظر النقابات، والأحزاب والتنظيمات السياسية، والمنظمات النسائية، وكل وسائط الإعلام غير الحكومية، وما إلى ذلك. أصبحت معارضة الحكومة مسألة خطيرة[48]، وصارت المقاومة المنظَّمة نادرة الحدوث، غير أن المقاومة الفردية لمساعي إعادة صياغة المرأة السودانية إلى مسلمة مثالية، ظلت مقاومة معتبرة وقوية.

أجريت مقابلة مع ناشطة شيوعية مخضرمة ناقدة للاتحاد النسائي. كان صوتها المتمرِّد، الذي خمد بعض الشيء الآن لدواعٍ صحية وأخرى متعلِّقة بالأمان الشخصي، شاحباً لإعادة الصياغة النوعية«الجندرية» الماكرة، التي أصبحت مؤكدة في المناهج المدرسية الثانوية بحلول الخمسينيات. وبوصفها تربوية ناشطة في الإصلاح المدرسي، فقد أكدت أن هناك تأثيراً إخوانياً على المناهج المدرسية حتى ما قبل الاستقلال. مما يعني أن روح الإسلاموية كانت موجودة في وقت أكبر كثيراً من الفترة التي يُربط بها تصاعدها. ولكن لأن ما كان يُنشر كان موجَّهاً في غالبه للنساء في المقام الأول، لم يهتم به أحد، ولا حتى الحزب الشيوعي السوداني. خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن

التلاعب بالمناهج لتوجيه النساء نحو المثل الإسلامية سهل نسبياً، في مجتمع يرتاد فيه الذكور والإناث مدارس منفصلة حتى المرحلة الجامعية.

كما عبرت نسويات أخريات، من اللائي التقيتهن، عن خيبتهن من المقاومة الضعيفة جداً «لاستيلاء» الإسلاميين على النظام المدرسي. فحتى في الثمانينيات، عندما أضحى واضحاً وبصورة أكثر تأكيداً، ما كان يحدث، لم تظهر إلا القليل جداً من المعارضة المنظمة.

على أي حال تبقى أن الحقيقة الأكثر إثارة للانتباه، في منتصف الثمانينيات، هي أن أولئك الذين عارضوا تطبيق الشريعة وإعادة صياغة المرأة الإسلامية المثالية لم يقدموا بديلاً، ولا بناءً معارضاً للمرأة السودانية العصرية، باستثناء المصطلحات الليبرالية الغامضة للاتحاد النسائي (من شاكلة «يجب تعليم النساء). وبانتهاء التصور(ات) للمرأة السودانية العصرية إلى أيدي الإسلاميين، لم تعد هناك فرصة لظهور تصوُّر للمرأة الاشتراكية الحديثة.

أصبح اختراع هذا التصور، بالتالي، هو المهمة الأخرى للناشطات السياسيات الإسلاميات مثل سعاد الفاتح البدوي التي أوردنا في الفصل السادس أنها قالت: «من واجب النساء أن [يجعلن] صورة المرأة أصيلة وحقيقية»[49]. ومن ثم أصبحت صورة المرأة المسلمة التي يعكسها التلفزيون ويعبِّر عنها الناس الذين تحدَّثت إليهم: حديثة، وناظرة للأمام -مؤدية لواجباتها ومستنيرة-، ومع ذلك خلوقة وأصيلة.

لكن كانت هناك معضلة: كيف يمكن التوفيق بين صورة المسلمات المخلصات، القائمات بواجباتهن، وبين قهر الرجال للنساء من خلال عادات أبوية مختلفة. كان لا بد من تطوير إستراتيجية يمكن فيها أن يصبح الإسلام وسيلة لإنقاذ النساء من القهر. ومن أجل تحقيق ذلك، فإن ما هو أكثر فعالية أن يتم تحويل جانب من السكان إلى شياطين، ليس الرجال بالضرورة، ولكن فئة من هؤلاء الرجال[50].

ومن ثم تتلقى النساء قدراً كبيراً من الثناء والاهتمام للعمل الذي يقمن به في تنشئة الصغار على قيم الإسلام. كما تزيد عملية إعادة الحياة لمنهج التكاملية النوعية الاجتماعية«الجندرية» من مرونة أطر العمالة لدولة الجبهة الإسلامية، أي قدرتها على تحريك النساء من وإلى قوة العمل، ومن وإلى الوظائف الموائمة وغير الموائمة في زي

الرفيقات المساعدات، ولكن أيضاً في صورة النساء كخالقات للحياة وراعيات للمجتمع. تتلقى النساء أيضاً قدراً كبيراً من الثناء والاهتمام لعملهن في بناء مجتمع جديد وفقاً للخطوط الإسلامية، أي كنساء حديثات. وبذلك تستطيع الجبهة أن تحيل إلى الأنشطة العامة لنسائها كرد للتهمة الشائعة من أن الجبهة ستعيد النساء للبيوت مرة أخرى.

من جانب آخر يمنح ملء هؤلاء النساء «الأخلاقيات» لفضاءات الاقتصاد المنزلي، الرجال الحرية في «الثنائية الثقافية»، أي أن يلوثوا أياديهم في المجتمع الحديث ببنوكه، وشركات تأمينه، وأحزابه السياسية، ووكالاته الحكومية، ثم يعودون إلى بيوت «مستقرة» أصيلة، أخلاقية ومشروعة.

وتضع جوان سميث Joan Smith الصورة المزدوجة للنساء المذكورة أعلاه (التكاملية مع الرجال، والمرأة المستقلة الحديثة «الحداثوية»، والثنائية الثقافية للرجال في إطار الاقتصاد العالمي)، كما يلي:

> «تبعية النساء في أوضاع البلدان المستعمرة، التي نجد فيها الآن حركات جديدة للهوية الثقافية، والدينية، والقومية كانت في الحقيقة نتاج تقسيم حديث جداً للعمل على نطاق عالمي. فالنساء المنتجات كن خاضعات لإنتاج منزلي هو نفسه منتج للاقتصاد العالمي. والخلاصة هي أن ما يُعرف بالعلاقات الأبوية التقليدية التي يقال إنها سمة لهذا السياق المنزلي، هي في الواقع إحداث حديث جداً للاقتصاد العالمي، يخضع لأحكامه، وتفسِّره سياسة الدولة»[51].

فالنساء لسن ممنوعات من العمل بأجر خارج الاقتصاد المنزلي، ولكن الوظائف المسموح لهن بها محددة، إذ يجب أن تكون وظائف «موائمة»، تشكل امتداداً لعملهن المنزلي (انظر الفصل السادس). هذه الأدوار الموائمة يتحكَّم فيها حالياً الحراس الإسلاميون. ولكن الإسلاميين يؤمنون بأن النساء أنفسهن سيتبنين هذه الأدوار «الموائمة»، من غير ما حث أو إكراه، حالما يتبين لهن ويدركن حقوقهن وواجباتهن في الإسلام بصورة كاملة، أي حالما يكون لهن وعي حقيقي بالدور السليم للنساء في المجتمعات الإسلامية.

من جانبه يزعم حسن الترابي، أن الإسلام ديمقراطي جداً حول النساء في الحياة العامة، ويرى:

«فيما يتعلق بوضع النساء في المجتمع [السوداني] بصورة عامة، لم تعُدْ لدينا أي مشاكل... بالنسبة للحركة الإسلامية، يمكن أن أقول بأن النساء لعبن مؤخراً دوراً أهم من الرجال... بالطبع أنا أدعي أن النساء حصلن على مساواة كاملة، مثلاً في قطاع الأعمال... لأن هناك سؤالاً حول ما إذا كانت النساء سيوجدن بأعداد متساوية في كل مناحي الحياة العامة... ولكن ليس هناك منع للنساء في أي مكان، ولا توجد عُقد من وجود النساء في أي مكان»[52].

إشكاليات التحرير

ما هي مساهمة دراسات المرأة السودانية الشمالية في فهمنا لتحرير النساء؟، هل أعطانا هذا التقصِّي للدين، والحزب، والدولة في الإطار السوداني معلومات حول النوع الاجتماعي«الجندر»؟، أو العكس؟. وبالنظر إلى أن الأنثروبولوجيين -على وجه التحديد- خصّصوا مجدات لتعريف، ووصف، وتحليل (الثقافة)، هل بمقدور مثل هذا المفهوم العائم أن يوفِّر مداخل جديدة لسياسة الهوية التي تراها في السودان؟، هل يحتوي الدين، كجزء من الثقافة، على سمات خاصة تغري من هم في السلطة باستخدامه كأداة للسيطرة؟، أم أنه لا يعدو أن يكون مؤسسة أخرى من مؤسسات الحياة اليومية، وليس قابلاً للاستغلال بأكثر منها؟، وفيما يتعلّق باستخدام الثقافة لدفع حركة قائمة على سياسة الهوية إلى الأمام، هل النساء هن فاعلات، مفعول بهن، أم كلاهما؟، وهل يمكن أن تصبح النساء هن المؤسسات لثورتهن/ مساواتهن/ تحريرهن الخاص؟. هذه هي بعض الأسئلة التي حاولت أن أجيب عليها.

وقد طرحت بعض الإشكاليات المتعلِّقة بدور الثقافة في عملية تحرير أو قهر النساء، بصورة عامة، والنساء السودانيات على وجه الخصوص. وقد طرحت أيضاً، دامجة بين الدولة والحزب أحياناً، مناورات مختلفة يلجأ إليها الذين يتحكمون في الحزب و/أو الدولة (وأجهزتها) لمَوْضَعة النساء في إطار الثقافة[53].

كذلك ذكرت أعلاه استخدامات مختلفة للثقافة في الأوضاع الثورية، ففي آسيا الوسطى السوفيتية الإسلامية، هدف الحزب الشيوعي في مسعىً منه لتثبيت ثورة 1971م إلى تقويض البنيات المحلية من أجل تحرير النساء. في المقابل هدف الحزب الشيوعي السوداني إلى التعايش مع معظم (ولكن ليس كل)، البنيات التقليدية،

خاصة الإسلام[54].

أما الإسلاميون في السودان وأماكن أخرى، من شمال أفريقيا والشرق الأوسط، فإنهم يستغلون الثقافة والأيديولوجية الإسلامية لوضع النساء في المقدِّمة وفي خدمة الثورة الإسلامية... هذا بينا تطرح الإستراتيجية النسوية، في المقابل، البناء على الظواهر المحلية الموجودة أصلاً (كثقافة النساء). هذه هي أربع نظريات للتغيير. ولقد اخترت، بناءً على ملاحظات لقوة الاحتمال والفعالية التي تتسم بها الثقافة النسائية المحلية في السودان، نظرية تحريرية للثقافة تضع النساء في مركزها وتمنحهن القدرة على ابتدار ثقافة المقاومة.

وقد وجدت أن النساء السودانيات، وباستخدام أشكال ماكرة من التحدي والمقاومة، بوعيٍ أو بغير وعي منهن، يمكن أن يُعدن (أعدن) تشكيل توقُعات الرجال. وكما فعلت المنظرات النسويات: تيما كابلان Temma Kaplan (النساء في إسبانيا الفوضوية)، وماكسين مولينوكس (نساء الساندنيستا في نيكاراغوا) وجولي بيتيت (النساء الفلسطينيات في لبنان)، فقد تقصيتُ وعي النساء بنضالهن فيما يتعلق بالتقابل بين «الوعي النسوي» (وعي ذاتي يهدف للعمل نيابة عن النساء كنساء) و«الوعي الأنثوي» (وعي غيري وأفعال أكثر تلقائية للنساء من أجل المجموعة والأسرة)[55].

تاريخياً كنت أضع هذا التحليل الذي يركِّز على النساء في سياق إطار سياسي اقتصادي. وترتب على ذلك أن أصبحت النساء —في الحزب الشيوعي، والجبهة الإسلامية، وناشطات الزار على حد سواء— وليس الإسلام... إلخ، هن موضوع هذا التحليل.

من المفيد دراسة الطاقة الكامنة للحركة الجماهيرية القائمة على المبادئ والسمات التنظيمية المتضمنة في بعض الظواهر المجتمعية التقليدية، تماماً كما يقترح علينا بعض دارسي مجتمعات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بأن ننظر إلى الحركات الإسلامية بعيون جديدة ترى فيها بعض طاقة كامنة «للانقضاض على»[56] عوائق الاستعمار والرأسمالية. ففي معظم الأحزاب والحركات اليسارية في دول العالم الثالث والغرب، وفي معظم الحركات الإسلامية كانت النساء بصورة أساس، هن الراعيات، والبدائل للجنود، وهتّيفات الثورة. إلا أنه من غير الواضح ما إذا كانت إستراتيجية البديل هذه

والتقليدوية ستقود يوماً إلى تغيير مجتمعي كامل.

من هنا قد تكون الحركة (ات) النسائية السودانية التي لم تؤسّس بدءاً لتكون منظمات مساعدة، أو (أجنحة) لغيرها، أكثر فعالية. لقد اقترحت الطاقة الكامنة لحركة صادرة عن الظواهر الاجتماعية المحلية القائمة «لمقاومة القمع الصادر عن عدم التساوي في القوة، والثقة في العلاقات الشخصية، وفي تقسيم العمل التراتبي»[57]، إنني أفترض أن النساء لديهن «حساسية ووعي ذاتي [كامن] حول عدم التساوي والتراتبية لدى تأسيسهن لهياكل(هن) التنظيمية»[58]. هذه المقولة يجب أن تبقى إحدى الفرضيات في هذه المرحلة من تطوُّر الحركات النسائية على نطاق العالم.

وبناءاً على ذلك يمكن القول إن حركة نسائية صادرة عن، ولكنها تستطيع بصورة كاملة، تغيير التشكيلات المحلية الأصلية (الأشكال السياسية الأولية السابقة، والنزاعات الموجودة أي الثقافة والشبكات النسائية الشعبية، ونضالات المرأة كعاملة في المنزل والأحياء)، وتنطلق من المصالح الإستراتيجية والعملية للنوع. إن مثل هذه الحركة كان من الممكن أن تنقل النساء إلى موضع يستطعن منه ابتكار أشكال المقاومة الخاصة بهن.

إنني افترض أنه حالما تبني النساء على هذه الظواهر الأولية، وحالما يتحوَّلن إلى تغيير أوضاعهن، فإن من الممكن أن يؤثِّرن تأثيراً عميقاً على بنيات الاستغلال الأخرى. ولكي أعزف هنا على بعض مقولات ماسيل Massel، ستكون النساء السودانيات حينها نقاط القوة البنيوية، ولسن «نقاط ضعفها» التي يجب قمعها أو الهجوم عليها، ولن تكون الحركة النسائية بعدها مجرد نائبة عن حركات أخرى[59].

وبالنظر إلى الفشل العام، حتى هذه اللحظة، لمعظم الحركات الثورية وحركات التحرير، فإنني أقترح أنه بدلاً من إعطاء الميزة السياسية والمعرفية لأجهزة الدولة فقط، أن تؤخذ في الاعتبار هذه الأشكال السياسية الأولية الموجودة عند تطوير إستراتيجيات التغيير والثبات في الظروف الثورية الكامنة.

هوامش الفصل السابع

1. فالينتاين مقدم:

"About the book" In identity politics and women: cultural reassertions and feminism in international,

المحررة فالينتاين مقدم، بولدر وست فيو في 1994م، ص 446.

2. بيندكت أندرسون:

Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism, rev.

مطبعة فيرسو، نيويورك، 1991م، ص ص 6، 4.

3. آن ماكلينتوك:

No longer a future heaven: women and nationalism in South Africa,

ترانسيشن، طبع ترانسيشن، 651، 1991م، ص 105.

4. كارول بيتمان The sexual contract مطبعة ماكميلان، لندن، 1989م.

5. نايرا يوفال ديفيس وفلورا اثياس Woman - Nation - State، مطبعة ماكميلان، لندن 1989م.

6. تساءلت ميرفت حاتم عن اختلاف رؤية العلمانيين والإسلاميين حول النوع الاجتماعي «الجندر». الخطابات المصرية حول الجندر والليبرالية السياسية" وهل آراء الإسلاميين والعلمانيين فعلاً تخلتف؟، مجلة الشرق الأوسط 48، رقم 4، 1994م، ص ص 76 - 661.

7. تعليقات هذا الكادر قيلت بعد محاضرتي عن الجبهة القومية الإسلامية والمرأة في معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم في 3 أغسطس 1988م. وموقف كهذا من رجل عالي التعليم، يحمل شهادة دكتوراه، وهو عالم علماني يساري، يعزِّز ما سمعته من نساء الحزب الشيوعي السوداني وأيضاً اللاتي رُفض طلب انضمامهن للحزب طوال سنواتٍ، وقلن لي إن الحزب يجنِّد فقط النساء ذوات السمعة الحسنة أخلاقياً. وبافتراض أن هذا المُنَظِر المهم يمثل الموقف العام للحزب الشيوعي من البغاء، ويمكننا أن نقر أنه موقف فاته الزمن ويفتقد لنقد ذاتي. وبالإضافة إلى ذلك فإن موقفه يطابق الموقف من طبقة النساء العاملات اللائي تتصل مهنهن بالمشروبات الممنوعة والمحتقرة والخدمات الشخصية (تصفيف الشعر، وإزالة شعر الجسم وما شابهها)، والبيع في الأسواق، والترفيه كمومسات.

8. مصطلح ثقافة المقاومة صغته بنفسي، ولكنه يرتكز على قراءات بيتيت Peteet من كول فيلد Caulfield، فهم استخدموا مصطلح ثقافات المقاومة. جولي بيتيت وكتابه

Gender in crisis: Women and the Palestinian Movement,

المطبوع في نيويورك، مطبعة جامعة كولومبيا، 1991م، ص31. ميغا كولفيلد:

Culture and imperialism: proposing a new dialectic - in reinventing anthropology, ed.

الثقافة والإمبريالية: مقترح جدل، ديل هايمز (محرر): مطبعة فينتيج نيويورك، 1974م، ص ص203 - 4.

9. ولا يعني هذا أن الحزب الشيوعي السوداني راضٍ عن التعايش مع الإسلام المتطرف أو الإسلام السياسي، أو أي حزب إسلامي كالجبهة القومية الإسلامية التي تنادي بجمهورية إسلامية. وتعليقاتي تشير إلى تحرير الأعضاء كأفراد ليكونوا دينيين في حياتهم الخاصة ولا يتصدون لمعارضة الأهمية المتزايدة للشريعة أو المأسسة النامية للإسلام خلال العقود القليلة الماضية.

10. ماكسيم مولينو:

Mobilization without emancipation? Women interests, the state, and revolution in Nicaragua, Feminist studies II No. 2 (1985) 227 - 54.

11. تيما كابلان (محررة):

Female consciousness and collective action: the case of Barcelona, 1910-1918 in feminist theory: a critique ideology:

نانيرل كوهين – مايكل روزالد – باربرا جيلبي، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1981م، ص 56.

12. هذه الأفكار ليست من المحاضرات النسوية، ولم تناقش إلا عند عدد قليل من النسويات السودانيات "دعاة تحرير المرأة" في الخرطوم. تحديد المجالات من عندي.

13. كما ذكرت في فصل سابق فإن فاطمة أحمد ابراهيم لم تكن دائماً رئيس الاتحاد النسائي، لكن رؤيتها قد تكون الأكثر تأثيراً لما يفوق الثلاثين عاماً. ويمكنني القول إن رؤيتها تمثل الاتحاد النسائي.

14. أوفى وصف للمرأة العاملة الحضرية في السودان "الخرطوم" بما في ذلك الهامش هو مؤلف سامية النقر، رسالة دكتوراه بجامعة الخرطوم:

1985م Patterns of women participation in the labor force in Khartoum.

15. في مقابلة في منزلها بأم درمان في 12/7/1988م استخدمت فاطمة مصطلح "النساء الجاهلات" طوال المقابلة، وركزت على التعليم، وأوله معرفة الكتابة والقراءة، كإستراتيجية مركزية للاتحاد النسائي. وما لم أشر إلى غير ذلك فإن جميع أقوال فاطمة المثبتة هي من هذا اللقاء.

16. ولمعلومات مشابهة حول تاجرات الخرطوم انظر مؤلف علوية عثمان محمد صالح

Women in trade: vendors in Khartoum area markets, Ahfad Journal 1986 -

رقم 2، ص ص37 – 40.

17. علمتُ أن عدداً كبيراً من النساء كبيرات السن لا زلن يتجمّعن في جماعات صغيرة

كبائعات شوارع.

18. ببساطة ليس صحيحاً ما يقال عن أن معظم نساء السودان هن ربات بيوت، فهن عاملات زراعيات، وعاملات في القطاع غير الرسمي، وعضوات في قوة العمل الرسمية. لكن من الصعب الحصول على هذه المعلومات واضحة بسهولة وجلاء. والمصادر الليبرالية حريصة على توضيح أن النساء لا وجود لهن في بعض القطاعات الاقتصادية المعينة ولا يلعبن دوراً مساوياً في التنمية. وبالتالي فإن الأرقام التي يعطونها غير دقيقة حتى يعضدوا هذه الحجة. وعلى المرء استخلاص المعلومات حول دور النساء الاقتصادي في السودان من مصادر عشوائية ومشوشة من بينها وثائق غير منشورة ويصعب الحصول عليها. مثلاً آمنة رحمة وأ. هوجين بوم

Women farmers, technological innovation and access to development projects

(ورشة العمل رقم 115 ما بعد 1987م)، وسوزان هوليكومين:

Profile of women agricultural producers,

كمثال للسودان (الورقة رقم 7) وهي صادرة عن صندوق الأمم المتحدة لتنمية المرأة 1988م، وآمنة الصادق بدري:

Women in management and public administration in the Sudan, Khartoum.

ومؤتمر تعليم علوم الادارة والأعمال في السودان، جامعة الخرطوم 18-15 نوفمبر 1987م، وسميرة أمين أحمد حول "المشاكل السكانية وحال المرأة والتنمية" الخرطوم: في المؤتمر الوطني السكاني الثالث جامعة الخرطوم 14-10 أكتوبر 1988م، زينب ب. البكري والواثق م. كمير:

women and development policies in Sudan: a critical outlook,

ورقة رقم 46 مؤتمر OSSREA الثاني 31-28 يوليو 1986م. صالح:

Women in trade Vendors in Khartoum area markets,

مجلة الأحفاد 3 رقم 2 1986م 40-37 سامية النقر: نماذج من مشاركة المرأة في قوة العمل بالخرطوم – رسالة دكتوراه في جامعة الخرطوم 1995م – نور الطيب عبد القادر: المرأة العاملة في السودان، الخرطوم مصلحة العمل والضمان الاجتماعي – قسم البحوث والمعلومات والإعلام، 1984م. ديانا باكستر:

Women and the environment in the Sudan:

المرأة والبيئة في السودان – بحث بيئي، ورقة رقم 2 معهد الدراسات البيئية بجامعة الخرطوم، 1981م. سوندرا هيل Private and public labour العمل الخاص والعام – المرأة السودانية في الثمانينات – دراسة دليلية – مجلة الأحفاد (النساء والتغيير)، 2 رقم 2 1985م 40-36 - منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة، المؤتمر الوطني عن دور النساء في الزراعة والتنمية

الريفية في السودان، وهو تقرير تمهيدي، شمبات، الخرطوم بحري – معهد الخرطوم الفني ومشروع الفاو CP/SUD/030/FIN 18-22 يناير 1987م، ومنظمة العمل الدولية, النمو التوظيفي والمساواة. A comprehensive strategy for the Sudan: مكتب العمل الدولي (جنيف)، 1976م.

19. أخبرتني طالبة في جامعة الخرطوم في 1988م أنها أوشكت أن تنضم إلى الجبهة الإسلامية، أو على الأقل أن تلتزم باللبس الإسلامي، وذلك لحماس طالبات الجبهة الإسلامية اللائي كن يجندن الطالبات الأخريات من خلال الزيارات وحلقات الوعظ في الداخليات.

20. فاطمة أحمد إبراهيم صنفت الزار "كعادة ضارة"، وفي المقابلة التي أجريتها معها في 12 يوليو 1988م رفضت أن تستمع مني إلى أي شيء يخالف ذلك.

21. أشير بالأشكال السياسية الأولية إلى المنظمات غير الرسمية والتحالفات والتجمعات، التي لها القدرة الكامنة على التطوُّر إلى مجموعات رسمية. فهي قد تتورَّط، مثلاً، في مقاومة السلطات وزعزعة الأوضاع القائمة، واتخاذ مواقف معارضة. وهي مجموعات ناشئة لأنه لم يكتمل نموُّها لتصبح جماعة رسمية، أو جهداً جماعياً، وليس بالضرورة أن يتصرفوا بكليتهم وتبعاً لأفكارهم. كما أن المشاركين الأعضاء يمكن أن يكونوا واعين أو غير واعين بأوضاعهم.

22. باميلا كونستاتيدس في Women's spirit possession and urban adaptation : في: أ– باتريشيا كابلان وجانيث بوجرا، Women United, women divided لندن، 1978، ص ص23 – 198.

23. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

24. لا نمتلك ذخيرة (كلمات) كافية للتعريف والتفرقة بين معالم الثقافة أو حتى تعريف الثقافة، ولكنني أستخدم وأحاول استخدام التعابير التي يستخدمها السودانيون أنفسهم، والتعبير الشائع هو: "حسب تقاليدنا"، وطبعاً هذا يشمل الإسلام والتقاليد المحسوبة على الإسلام. في بعض أجزاء هذا الكتاب استخدمت تعابير "أهلية" و"أصيلة" و"تقليدية" في وصف الثقافة بطريقة تبادلية. لكن هنالك فوارق دقيقة وغامضة. فالثقافة "السابقة" مصطلح أدخلتُه في هذا الفصل بالرغم من دقته لأنه أكثر حياداً من المصطلحات الأخرى، وهو يشير إلى الثقافة التي أتت من قبل. الثقافة الأهلية المتوارثة في تنوعها الإقليمي، والتي نشير إليها على أنها عادات محلية، فهي ثقافة منطقة أو مجتمع عاشت ووُجدت قبل التدخل الخارجي "الاستعماري" و"الاستعمار الجديد" و"الإمبريالية الثقافية"، ولا تزال موجودة في بعض الأشكال والصور. وقد يقال الشئ نفسه عن الثقافة التقليدية، والتي ليس بالضرورة أن تكون موجودة قبل ذلك، مثلاً قبل الإسلام، أو المسيحية، لكنها وجدت قبل التدخل الاستعماري الأوروبي وغيره، ولا تزال موجودة في أشكال مُغيّرة ومُتغيرة كثقافة مقاومة، شعبية، موازية تم إحياؤها. فالثقافة الأهلية المتوارثة يُنظر لها على أنها شعبية بالية، أي أنها ثقافة الشعب، أما الثقافة "التقليدية" فينظر لها السودانيون على أنها فاتها الزمن، وتؤسِّس للواقع الراهن

بأرثوذوكسيتها. وسواء كان ذلك صحيحاً أو غير صحيح من زاوية الأنثروبولوجيا، فإن السودانيين الشماليين يشيرون للتقاليد والعادات التي سبقت الاسلام باسم "العادات القديمة" لثقافة ترتبط بغير العرب، أو السودانيين الجنوبيين، كثقافة أهلية. أما العادات كالزار والطقوس والشعائر المرتبطة به فهي "تقليدية".

25. كابلان: Female consciousness and collective action, 74.

26. جريجوري ماسيل The surrogate proletariat– عن النساء المسلمات والإستراتيجيات الثورية في الاتحاد السوفيتي – آسيا 1919 – 1929م ومطبعة جامعة برنستون 1974م.

27. انظر الملاحظة 24 للتعليق اعتبار الإسلام ضمن الثقافات التقليدية.

28. انظر الملاحظة 24 لتعاريف هذه المصطلحات.

29. انظر الملاحظة 24.

30. مكسيم مولينو:

Legal reform and socialist revolution in South Yemen, in Promissory Notes.

حول النساء في فترات الانتقال والتحول إلى الاشتراكية – سونيا كروكس وآخرون، مطبعة منثلي ريفيو، نيويورك، 1989م، 201.

31. ترى الرعب والخوف نفسه فيما يختص بحقوق الإنجاب في علاقة الحركات الثورية مع الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا الوسطى, مثلاً.

32. مع أن فاطمة تعارض الختِان ولكنه لا يمثِل أولوية بالنسبة لها. وهي تدين التدخل الخارجي في هذه القضية, وتؤكد أن الأمر مضخَّم من قبل الأجانب "الغربيين". كما أنها تنتقد وتعارض إعطاء إعانة مالية لمؤسسة بابكر بدري العلمية للدراسات النسوية للعمل في مجال القضاء على الختان.

33. شيلا روبوتام, لين سيتال, هلري دين رايت:

Beyond the fragments, feminism and the making of socialism-

مطبعة ميرلين – لندن – 1979 – 13.

34. مارينا الأزرق: The eloquence of silence: Algerian women in question.– مطبعة روتلدج, نيويورك 1994م.

35. فالنتاين مقدم:

Introduction: women and identity politics in theoretical and comparative prospective in Moghadam. Identity politics and women.

انظر أيضاً كتاب: Gender politics and Islamization in Sudan، نشرة جنوب آسيا 4، رقم 2، 1994م، ص ص51 - 66.

36. هاتا باتانيك:

The ideal woman and the ideal society control and autonomy in the construction of identity:

في كتاب مقدم "سياسة الهوية والنساء – 45.

37. المرجع السابق ص 45.

38. فيرجينيا سايرف:

Engendering cultural differences "in the rising tide of cultural pluralism",

مطبعة جامعة ويسكونسن، 1993م، ص 52.

39. دينيتز كانديوتي Introduction in women: Islam and the state، مطبعة جامعة تمبل، 1991م، ص 5.

40. المرجع السابق.

41. انظر الفصل السادس لمراجع المقابلات.

42. آرثر ل. لوري:

Islam, democracy, state and the west: a round table with Dr. Hassan Turabi-

معهد دراسات العالم والإسلام، 1997م، ص 46 – 47.

43. مع أن الترابي قال هذا الكلام وكثير غيره حول شعبية الإسلام, فإن زوجته وصال المهدي -سليلة أسرة المهدي الأرستقراطية- عدّدت فضائل سرعة الشريعة في إزاحة جماعات المقاومة, مثل السكن العشوائي, فالتقاضي بالقانون الإنجليزي العادي يأخذ مدة طويلة في هذه الحالات, وهي لا تريد أن تنتظر طوال عمرها لاسترداد أرضها من شخص يسكنها عشوائياً. مقابلة في 12 يوليو 1988م.

44. كارولين فلوهر لوبان:

Towards a theory of Arab Muslim women as activist in secular and religious movements -

ربعية الدراسات العربية، 15 رقم 4. 1993م، ص 103. وهبي، مثل حاتم في:

Egyptian discourses in gender,

ومثلي أيضاً، حافظت على الاستمرارية، في بعديها التاريخي والثقافي/الأيديولوجي بين الناشطات من "النساء" العلمانيات والإسلاميات.

45. دينيز كانديوتي: "النساء، الإسلام، والدولة: مقاربة مقارنة" في: دراسة مقارنة للمجتمعات المسلمة، المعرفة والدولة في ثقافة عالمية. تحرير جوان كول (آن آربور، مطبعة جامعة ميتشجان، 1992م، ص 238).

46. الدستور الدائم، والذي لم يجز رسمياً بواسطة البرلمان عُطِّل مباشرة بعد وصول الإسلاميين إلى السلطة في 1989م، ولا يزال الدستور الإسلامي قيد الإعداد.

47. كون مثل هذه الحياة ممكنة فقط للذين يستطيعون دفع أجور الخدم أمر لا يذكر في أغلب الأحيان. فطبيعة الميول الطبقية في الحركة تخفيها المسحة الشعبية والوطنية.

48. تعطينا إيلين غرينباوم طعماً للخوف الذي ساد السودان منذ 1989م في: الدولة الإسلامية والنساء السودانيات – تقرير الشرق الأوسط 22، رقم 6 ،1992 ص 29 – 32.

49. جريدة الصحافة، 3 مايو 1986م، ص 10.

50. الرفض والإدانة والتنديد بالرجال – يناقض التقارير عن نقد الإسلاميات للنسويات الغربيات، لأنه يفصل بين النوعين.

51. جوان سميث:

The creation of the world we know. The world economy and the recreation of gendered identities.

في كتاب مقدم Identity politics and women، ص 35 – 36.

52. لوري: Islam Democracy: the State and the West، ص 46 – 47.

53. هذه المناورات شبيهة بالتي استخدمها قادة النوبيين خلال فترة إعادة التوطين في الستينات والسبعينات، أي وضع النساء في خدمة "المقاومة الثقافية النوبيـة". أنظر سوندرا هيل The changing ethnic identity of Nubian in an urban Milieu، الخرطوم، السودان، رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة كاليفورنيا، لوس انجلوس، 1979م، أيضاً:

"Elite of Nubians of Greater Khartoum, a study of changing ethnic alignments" in "Economy and Class in Sudan, ed. Norman and Jay O'Brien(Avebury, England: Gower Publishing Company, 1988),

ص 88 – 277.

54. انظر الملاحظة 24 للتعاريف.

55. كابلان: Female consciousness and collective action - مولينو:

"Mobilization without emancipation?".

وبيتيت: Gender in crisis.

56. الانتفاضة تعني أن تنتفض وتثور.

57. روبوثام وآخرون: Beyond the fragments، ص 12.

58. المرجع السابق، ص 13.

59. ماسيل The surrogate proletariat.

Glossary

aatifiyya. Empathy, compassion, sentimentality
Ansar, Ansari. Sufi Brotherhood or order. Followers (Ansari) of the Mahdi, the chosen one. See also **tariqa**.
Ansar el-Sunna. Ultraconservative Islamic group in Sudan.
burqa. Particular style of veil or headdress, especially in Oman.
cartona. Term used to refer to shantytown where houses can be made of cardboard (cartons).
faqi. Interpreter of religious law.
futuwwa (p1. futuwwat). Local urban strongmen or women (especially Cairo).
hadith. The written traditions of the sayings of the Prophet Mohamed.
harem. Women's segregated quarters.
hasham. Propriety
hejab. Women's modest Islamic dress. Now usually refers to conservative dress such as a head covering, a scarf, and/or a veil.
hudud. Sacred frontier. Used in sharia to refer to trespassing the moral boundaries/frontier. Hudud offenses are drinking alcohol, apostasy, adultery, violation of chastity armed robbery, and capital theft.
Ikhwan, el-Ikhwan el-Muslimun. Muslim Brotherhood.
el-Ikhwan el-Jumhuriyun. Republican Brothers (changed to Republicans).
intifada. Uprising, in Sudan case refers to 1985 overthrow of military regime.
Islamism. Political Islam. A movement using Islamic ideology.
Islamist. A person who supports or leads an Islamist movement.
ijtihad. Legal interpretation of the holy sources, i.e., the Quran and Sunna. **jahiliin**. Ignorant. Refers to a time before Islam (**jahiliyya**. A time of ignorance).
Jaaliyyin. An Arab ethnic group (tribe) in riverain Sudan.

jallaba. Northern Sudanese merchants. Reference is to the apparel of male northerners (**jallabiyya**. Along, usually white, gown).
jihad. Holy war.
khalwa. Quranic school.
Khatmiyya. Major Sufi order (along with the Ansar). Also referred to as **Mirghaniyya**, after founder, Ali el-Mirghani.
kisra. A type of flat bread.
el-Mahdi. The chosen or expected deliverer in Messianic traditions. In Sudan the reference is to Mohamed Ahmed, nineteenth-century religious/political figure and his successors.
mahr. Bridal gift made from husband to wife as part of the marriage contract.
Islamic dower, bride-price.
mahram. Male guardian for women, especially while traveling.
marifa. Concept of divine knowledge in Sufi Islam.
mawali (sing. mawla). Arabized clients to Arab patrons.
mazoon. A man who draws up marriage contracts.
el- Mirghaniyya. Political party offshoot of the People's Democratic Party. After 1968, in coalition with National Unionist Party to form Democratic Unionist Party.
nafaqa. Maintenance responsibilities of the husband as part of marriage contract, e.g., food, shelter, and clothing.
Nagadiyya. Group of Christians of Egyptian descent whose name refers to their profession of dyers of blue cloth.
nisba. Genealogy.
qadi. Judge in an Islamic court.
Quran. Muslim holy book. The word of god through Mohamed, the messenger.
sheikh. Head of a religious order or village head.
sheikha. Woman sheikh. Also a colloquial term for woman who presides over particular women's ceremonies or rituals.
shamasa. Homeless street children (usually boys) in Khartoum, who wash cars and beg.
sharia. Islamic law.
Shaygiyya (angilcized p1. Shaygis). An Arab ethnic group (tribe) in riverain Sudan, or individuals of that group.
Sufi. Mystical Islam. **Sufism** is the practice, and a **sufist** is a member of a Sufi order.
Sunna. The words and practice of the Prophet Mohamed, during his lifetime.
Sunni. The largest of the two major branches of Islam; the other branch is **Shia**.

suq el-Niswan. Women's market in Omdurman.
tahkim. Quranic principle of arbitration. Used to settle family disputes.
tarha. Light head covering for a young girl.
tariqa (p1. turuq). Sufi religious brotherhood or order:

Ahmediyya
Ansar (see Mahdi)
Hindiyya
Idrisiyya
Ismailiyya
Khatmi, Khatmis, Khatmiyya (same as Mirghaniyya)
Mahdi, Mahdist, Mahdiyya, Mahdism (Ansar order)
Mirghaniyya (same as Khatmiyya)
Qadiriyya
Rashidiyya
Sammaniyya
Shadhiliyya
Tiganiyya.

tobe. Sudanese women's traditional/national dress. Full-length cotton wraparound gown.
toumeen. Neighborhood or community economic cooperative. Common among women.
ulama. The "clergy" of Islam. Official interpreters of sharia and the holy sources.
Umma. Muslim nation or world community of believers. In Sudan also the name of the political party of the Ansar brotherhood, the Mahdists.
urf. Customary law.
zakat. One of five pillars of Islam—obligatory alms-giving. Now seen as a tax to support the Islamic state.
zar. Spirit-possession ceremony, usually by and for women.
zowag el-kora. Refers to putting all the people "in a bowl" for group weddings that were held in a stadium.

References

Abbas, Ali Abdalla. "The National Islamic Front and the Politics of Education." *MERIP Middle East Report* 21, no.5 (September/ October 1991): 22—25.

Abd el-Rahim, Muddathir. *Imperialism and Nationalism in the Sudan*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Abdel Azim, Munira Ahmad, et al. *Women in Public Administration and Management: Upward Mobility and Career Advancement. Omdurman*: School of Organizational Management, Ahfad University, 1984.

Abdel Gadir, Nur el-Tayib. *El-Mara el-Amila fi el-Sudan* (The Working Woman in Sudan). Khartoum: Department of Labour and Social Security, Division of Research, Information, and Media, 1984.

Abdel Haleem, Asma M. "Claiming Our Bodies and Our Rights: Exploring Female Circumcision as an Act of Violence." *In Freedom from Violence: Women's Strategies Around the World*, edited by Margaret Schuler, 141—56. New York: United Nations Development Fund for Women, 1992.

Abdel Kader, Sonia. "A Survey of Trends in Social Sciences Research on Women in the Arab Region, 1960—1980." *In Social Science Research and Women in the Arab World*, 139—75. London: UNESCO, 1984.

Abu Hasabu, Afaf Abdel Majid. *Factional Conflict in the Sudanese Nationalist Movement*, 1918—1948. Graduate College Publications No. 12, University of Khartoum, Khartoum, 1985.

Abu-Lughod, Lila. "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin
Women." *Signs* 10, no.4 (1985): 637—57.

————. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

—. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Abu-Nasr, J. *The Tijaniyya*. London: Oxford University Press, 1965.
Abu-Zahra, M. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply." *American Anthropologist* 72 (1970): 1079—92.
Accad, Evelyne. *Veil of Shame*. Sherbrooke: Naaman, 1978.
Adams, William Y. "Ethnohistory and Islamic Tradition in Africa." *Ethnohistory* 16, no.4 (1969): 277—88.
—. *Nubia: Corridor to Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1977. el-Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal, 1991.
The African Communist. London.
Ahmed, Abdel Ghaffar M. "Some Remarks from the Third World on Anthropology and Colonialism: the Sudan." *In Anthropology and the Colonial Encounter*, edited by Talal Asad, 259—70. London: Ithaca Press, 1973.
Ahmed, Abdel Ghaffar M. and Gunnar M. Sorbo, eds., *Management of the Crisis in the Sudan: Proceedings of the Bergen Forum*, 23—24 February, 1989. Bergen: Centre for Development Studies, University of Bergen, 1989.
Ahmed, Leila. [Review of Margot Badran's translation and editing of Huda Shaarawi's *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist* (1879—1924) (New York: Feminist Press, 1987)] "Women of Egypt," *Women's Review of Books* 5, no. 2 (1987): 7—8.
—. "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem." *Feminist Studies* 8, no.3 (1982): 521—34.
—. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992. Ahmed, Medani M. *The Political Economy of Development in the Sudan*. African Seminar Series No. 29, Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum, Khartoum, 1987.
Ahmed, Samira Amin. "The Impact of Migration on Conjugal Relationships: A Study of Sudanese Migrants in Riyadh (Saudi Arabia)." Ph.D. diss., 1986.
Ahmed, Samira Amin, Inaam A. Elmahdi, Belgis Y. Bedri, Samya el-Hadi el-Nagar, and Amna Badri. "Population Problems, Status of Women and Development." Paper presented at the Third National Population Conference, University of Khartoum, Khartoum, 10—14 October 1987.
Akolowin, Natalie O. "Islamic and Customary Law in the Sudanese Legal System." *In Sudan in Africa*, edited by Yusuf Fadl Hasan, 279—301. Khartoum: Khartoum University Press, 1971.
Ali, Haidar Ibrahim. *Azmat el-Islam el-Siyyasi fi Sudan* (The Crisis of Political Islam in the Sudan). Cairo: Centre of Sudanese Studies, 1991.

Alloula, Malek. *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
Altorki, Soraya. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press, 1986.
el-Amin, Nafissa Ahmed. *The Sudanese Woman throughout the History of Her Struggle*. Khartoum: Government Press, 1972.
—. "Education and Family." *In Change and the Muslim World*, edited by Philip Stoddard, David Cuthell, and Margaret Sullivan, 87—94. Syracuse: Syracuse University Press, 1981.
Amin, Samir. "Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Historical Origin." Revised version of working paper prepared for United Nations African Institute for Economic Development and Planning, Dakar, Senegal, 1971.
—. *Unequal Development*. Brighton: Harvester Press, 1977.
Amrouche, Fadhma. My Life Story: *The Autobiography of a Berber Woman*, translated by Dorothy S. Blair. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988 (1968 in French).
Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised. New York: Verso Books, 1991.
Anderson, J.N.D. "Recent Developments in Shari'a Law in the Sudan." *Sudan Notes and Records* 21 (1950): 82—104.
Anderson, Jon. "Social Structure and the Veil" *Anthropos* 77 (1982): 397—442. Anderson, Lisa. "The State in the Middle East and North Africa." *Comparative Politics* 20, no. 1 (1987): 1—18.
Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books, 1974.
—. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: New Left Books, 1974.
Antoun, Richard. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions." *American Anthropologist* 70, no.4 (1968): 671—97.
el-Arifi, Salih. "Urbanization and Economic Development in the Sudan." *In Urbanization in the Sudan*, edited by el-Sayed el-Bushra, 56—71. Khartoum: Philosophical Society of the Sudan, 1972.
Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.
—. *The Kababish Arabs: Power, Authority, and Consent in a Nomadic Tribe* New York: Praeger, 1970.
el-Azmah, Aziz. "Arab Nationalism and Islamism." *Review of Middle East Studies* 4 (1988): 33—51.
el-Badawi, Suad el-Fatih. "The Women Members of the Constituent

Assembly." *El-Sahafa* (3 May 1986), 10.
Badran, Margot. "GenderActivism: Feminists and Islamists in Egypt." *In Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, edited by Valentine Moghadam, 202—27. Boulder: Westview Press, 1994.
Badran, Margot, and Miriam Cooke, eds. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
Badri, Amna el-Sadik. "Women in Management and Public Administration in Sudan." Paper presented at the Conference of Business and Administrative Sciences Education in the Sudan, School of Business and Administrative Sciences, University of Khartoum, Khartoum, 15—18 November 1987.
Badri, Amna el-Sadik, Mariam Khalf Alla Shabo, Elhan el-Nujumi, Maarwa Ahmed el-Obeid, and Majda Mustafa Hassan, "Income Generating Projects for Women." *In Women and the Environment*, edited by Diana Baxter, 30—35. Environmental Research Paper Series No.2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
Badri (aka Bedri), Balghis Yousif. "Food and Differential Roles in the Fetiehab Household." In Susan Kenyon, ed., *The Sudanese Woman*. Khartoum: Graduate College Publications No. 19, University of Khartoum, 1987, 67—91.
Bakheit, J.M.A. *Communist Activities in the Middle East Between 1919—1927, with Special Reference to Egypt and the Sudan*. Khartoum: Sudan Research Unit, University of Khartoum, 1968.
el-Bakri, Zeinab. "On the Crisis of the Sudanese Women's Movement." The Hague: ISIS, in press.
el-Bakri, Zeinab, and el-Haj Hamad M. Khier. "Sudanese Women in History and Historiography: A Proposed Strategy for Curriculum Change." Paper presented at the Workshop on Women's Studies in Sudan, National Council for Research, Sudan Family Planning Association, Khartoum, 7-9 February 1989.
el-Bakri, Zeinab B., and el-Wathig M. Kameir. "Women and Development Policies in Sudan: A Critical Outlook." Paper no.46, presented at the 2d OSSREA Congress, Nairobi, 28—31 July 1986.
—. "Aspects of Women's Political Participation in Sudan." *International Social Science Journal* 35, no.4 (1983): 605—23.
el-Bakri, Zeinab Bashir, Fahima Zahir (el-Sadaty), Belghis Badri, Tamadur Ahmed Khalid, and Madiha el-Sanusi. "Sudanese Sub-Project: Women in Sudan in the Twentieth Century." *In Women's*

Movements and Organizations in Historical Perspective: Project Summaries and Evaluation, edited by Saskia Wieringa, 175—85. The Hague: Institute of Social Studies, Women and Development Programme, [post- 1987].
el-Bakri, Zeinab, el-Wathig Kamier, Idris Salim el-Hassan, and Samya el-Nagar. *The State of Women Studies in the Sudan*. Khartoum: Development Studies and Research Centre, Faculty of Economic and Social Studies, University of Khartoum, 1985.
Barclay, Harold. *Buurri al Lamaab*: A Suburban Village in the Sudan. Ithaca: Cornell University Press, 1964.
—. "Process in the Arab Sudan." *Human Organization* 24 (1965): 43—48.
Barker-Benfield, Ben. "Sexual Surgery in Late-Nineteenth-Century America." *International Journal of Health Services* 5, no. 2 (1975): 279—98.
Barnett, Tony. "Introduction: The Sudanese Crisis and the Future." *In Sudan:*
State, Capital, and Transformation, edited by Tony Barnett and Abbas Abdelkarim, 1—17. London: Croom Helm, 1988.
—. "The Gezira Scheme: Production of Cotton and the Reproduction of Underdevelopment." *In Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America and Africa*, edited by I. Oxaal, T. Barnett, and D. Booth, 186—207. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
Batrawi, A. "The Racial History of Egypt and Nubia." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 75 (1945): 76, 81—101, 131—56.
Baxter, Diana, ed. *Women and the Environment*. Environmental Research Paper Series No.2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
—. "Introduction—Women and Environment: A Downward Spiral." *In Women and the Environment in the Sudan*, edited by Diana Baxter, 1—7. Environmental Research Paper Series No.2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
Beck, Lois, and Nikki Keddie, eds. *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
Bedri, Nafisa Salman, and Lee G. Burchinal. "Educational Attainment as an Indicator of the Status of Women in the Sudan." *The Ahfad Journal* 2, no. 1 (1985): 30-38.
Beleil, O.M., in conversation with Cliff Osmond. *Two Lives: Death Odyssey of a Transplant Surgeon*. Khartoum: University of Khartoum Press, 1973.
Bernal, Victoria. "Losing Ground—Women and Agriculture on

Sudan's Irrigated Schemes: Lessons from a Blue Nile Village." *In Agriculture, Women and Land: The African Experience*, edited by Jean Davison, 131—56. Boulder: Westview Press, 1988.
Berreman, Gerald. "'Bringing It All Back Home': Malaise in Anthropology." *In Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 83—98. New York: Vintage, 1972.
—. "Is Anthropology Still Alive?" *In Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 391—96. New York: Vintage, 1972.
Beshir, Mohamed Omer. *The Southern Sudan: Background to Conflict*. London: C. Hurst, 1968.
Betteridge, Anne. "To Veil or Not to Veil." *In Women and Revolution in Iran*, edited by G. Nashat. Boulder: Westview Press, 1983.
Boddy, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
Bouhdiba, Wahab. *La Sexualité en Islam*. Presses Universitaires de France, 1975.
Bowen, Elenore Smith (pseud. for Laura Bohannan). *Return to Laughter*. New York: Harper & Row, 1954.
Brenner, Louis. "Introduction: Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse." *In Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, edited by Louis Brenner, 1-20. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
—, ed. *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
Briggs, Jean. *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press, 1970. Burr, J. Millard and Robert O. Collins. *Requiem for the Sudan: War, Drought, and Disaster Relief on the Nile*. Boulder: Westview Press, 1995.
el-Bushra, el-Sayed. "Occupational Classification of Sudanese Towns." *Sudan Notes and Records* 50 (1969): 75—96.
—. "Sudan's Triple Capital: Morphology and Functions." *Ekistics* 39, no. 233 (1975): 246—50.
Caspi, Mishael Maswari. *Daughters of Yemen*. Berkeley: University of California Press, 1985.
Caulfield, Mina. "Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic." *In Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 182—212. New York: Vintage Books, 1974.
Clark, Gordon, and Michael Dear. *State Apparatus: Structures and Language of Legitimacy*. Boston: Allen and Unwin, 1984.
Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University

Press, 1988.
Cloudsley, Ann. Women of Omdurman: *Life, Love and the Cult of Virginity*. London: Ethnographica, 1983; New York: St. Martin's Press, 1985.
Cole, Sally. *Women of the Praia Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
Collins, Carole. "Sudan: Colonialism and Class Struggle." *Middle East Research and Information Project (MERIP)* no. 46 (1976): 3—17, 20.
Constantinides, Pamela. "Women's Spirit Possession and Urban Adaptation." *In Women United, Women Divided: Cross-Cultural Perspectives on Female Solidarity*, edited by Patricia Caplan and Janet Bujra, 185—205. London: Tavistock, 1978.
Cunnison, Ian. *BaggaraArabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
Daly, M.W. *Imperial Sudan: The Anglo-Egyptian Condominium*, 1934—1956 Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
el-Dareer, Asma. *Woman, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences*. London: Zed, 1982.
de Waal, Alex. "Turabi's Muslim Brothers: Theocracy in Sudan." *Covert Action,* no. 49 (1994): 13—18, 60-61.
Dorsky, Susan. *Women of 'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.
Duran, Khalid. "The Centrifugal Forces of Religion in Sudanese Politics." *Orient* 26, no.4 (1985): 572—600.
Eickelman, Dale. *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981.
Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: International, 1972.
Eprile, Cecil. *War and Peace in the Sudan, 1955—1972*. London: David and Charles, 1974.
Esposito, John. *Islam and Politics*. Rev. 2d ed. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
—. "Sudan." *In The Politics of Islamic Revivalism*, edited by Shireen T. Hunter, 187—203. Bloomington: University of Indiana Press, 1988.
—. "Supplement: The Sudan and Lebanon." *In Islam and Politics*, edited by
John Esposito, 282—91. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
—. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

Farah, Amna. "Enhancing Women's Participation in Agriculture and Rural Development." Paper presented at the Conference on the Contributions of Women to Development, Development Studies and Research Centre, University of Khartoum, Khartoum, 11—14 April 1984.
Faris, H.A. "Heritage and Ideologies in Contemporary Arab Thought: Contrasting Views of Change and Development." *Journal of Asian and African Studies* 21, no. 2 (1986): 89—103.
el-Farouk Hassan Heiba, Omer. "Letters." *Sudanow* (October 1979).
Farran, C. D'Olivier. *Matrimonial Laws of the Sudan*. London: Butterworth, 1963.
Fawzi, Saad ed-Din. *The Labour Movement in the Sudan*, 1946—1955. London: Oxford, 1957.
Fernea, Elizabeth, director. *A Veiled Revolution*. New York: First Run/Icarus Film, 1982.
—, ed. *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change*. Austin: University of Texas, 1985.
—. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. New York: Doubleday, 1969.
Fernea, Elizabeth, and Basima Qattan Bezirgan. *Middle Eastern Muslim Women Speak*. Austin: University of Texas, 1977.
First, Ruth. *Power in Africa*. London: Pantheon, 1970.
Fluehr-Lobban, Carolyn. *Islamic Law and Society in the Sudan*. London: Frank Cass, 1987.
—. "Islamization in Sudan: A Critical Assessment," *The Middle East Journal* 44, no. 4 (1990): 610—23.
—. "Toward a Theory of Arab-Muslim Women as Activists in Secular and Religious Movements." *Arab Studies Quarterly* 15, no. 2 (1993): 87-106.
—. "Women and Social Liberation: The Sudan Experience." *In Three Studies on National Integration in the Arab World*. Information Paper No. 12, Association of Arab-American University Graduates, North Dartmouth, Mass., 1974.
Food and Agriculture Organization of the United Nations. *National Conference on the Role of Women in Agriculture and Rural Development in the Sudan: interim Report*. Shambat, Khartoum North: Khartoum Polytechnic and FAO-Project GCP/SUD/030 (FIN), 18-22 January 1987.
Forster, Peter. "A Review of the New Left Critique of Social Anthropology." *In Anthropology and the Colonial Encounter*, edited by Talal Asad, 23—38. London: Ithaca Press, 1973.

Freilich, Morris, ed. *Marginal Natives: Anthropologists at Work.* New York: Harper and Row, 1970.
Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed.* New York: Seabury Press, 1970.
Friedl, Erika. *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1989.
Gadant, David. *Women of the Mediterranean*, translated by A.M. Berrett. London: Zed, 1986 (1984).
Galaleldin, Mohamed el-Awad. *Some Aspects of Sudanese Migration to the Oil-Producing Arab Countries During the 1970's.* Khartoum: Development Studies and Research Centre, University of Khartoum, 1985.
Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge: Harvard University Press, 1982.
Gilmore, David. "Anthropology of the Mediterranean Area." *Annual Review of Anthropology* 11 (1982): 175—205.
Gluck, Shema Berger. *An American Feminist in Palestine: The Intifada Years*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
Golde, Peggy, ed. *Women in the Field: Anthropological Experiences.* Berkeley: University of California Press, 1970.
Gough, Kathleen. "Anthropology: Child of Imperialism." *Monthly Review* 19, 11 (1967): 12—27.
Graham, Hilary. "Do Her Answers Fit His Questions? Women and the Survey
Method." *In Public and Private*, edited by Eva Gamarnikov, June Purvis, Daphne Taylorson, and David Morgan, 132-46. London: Heinemann, 1983.
Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks.* London: Lawrence and Wishart, 1971.
—. *Selections from Political Writings, 1910—1920.* London: Lawrence and Wishart, 1977.
—. *Selections from Political Writings, 1921—1926.* London: Lawrence and Wishart, 1978.
Gran, Judith. Impact of the World Market on Egyptian Women." *MERIP Reports* no.58(1977): 3—7.
Gray, Richard. *A History of Southern Sudan, 1839—1889*. London: Oxford University Press, 1961.
—. "Some Obstacles to Economic Development in the Southern Sudan, 1839— 1965." *In Nations by Design*, edited by Arnold Rivkin, 121—34. Garden City: Doubleday, 1968.
Gresh, Alain. "The Free Officers and the Comrades: The Sudanese

Communist Party and Nimeiri Face-to-Face." *International Journal of Middle Eastern Studies* 21 (1989): 393-409.
Gruenbaum, Ellen. "The Islamic State and Sudanese Women." *MERIP Middle East Report* 22, no.6 (1992): 29—32.
—. "Medical Anthropology, Health Policy and the State: A Case Study of Sudan." *Policy Studies Review* 1, no. 1 (1981): 47—65.
—. "Nuer Women in Southern Sudan: Health, Reproduction, and Work." Working Paper No. 215, Michigan State University, East Lansing, Mich., 1990.
—. "Reproductive Ritual and Social Reproduction." *In Economy and Class in Sudan*, edited by Norman O'Neill and Jay O'Brien, 308—25. Avebury, England: Gower, 1988.
Gunning, Isabelle. "Arrogant Perception, World-Travelling and Multicultural
Feminism: The Case of Female Genital Surgeries." *Columbia Human Rights Law Review* 23, no. 189 (1991/92): 189—248.
Hale, Sondra. "Arts in a Changing Society: Northern Sudan." *Ufahamu* 1, no. 1(1970): 64—79.
—. "The Changing Ethnic Identity of Nubians in an Urban Milieu: Khartoum, Sudan." Ph.D. diss., University of California, Los Angeles, 1979.
—. "Elite Nubians of Greater Khartoum: A Study of Changing Ethnic Alignments." *In Economy and Class in Sudan*, edited by Norman O'Neill and Jay O'Brien, 277—90. Avebury, England: Gower, 1988.
—. "The Ethnic Identity of Sudanese Nubians." *Meroitica* 5 (1979): 165—72.
—. "Feminist Method, Process, and Self-Criticism: Interviewing Sudanese Women." *In Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, edited by Sherna Gluck and Daphne Patai, 121—36. London: Routledge, 1991.
—. "Gender Politics and Islamization in Sudan." *South Asia Bulletin* 14, no. 2 (1994): 51—66.
—. "Gender, Islam, and Politics in Sudan." Working paper no. 10, The G.E. von Grunebaum Center for Near Eastern Studies, University of California, Los Angeles, Los Angeles, 1992.
—. "The Impact of Immigration on Women: The Sudanese Nubian Case." *In Across Cultures: The Spectrum of Women's Lives*, edited by Emily K. Abel and Marjorie L. Pearson, 53-56. New York: Gordon and Breach, 1989.
—. "The Nature of the Social, Political, and Religious Changes among Urban Women: Northern Sudan." *Proceedings of the Third Graduate Academy of the University of California, UCLA, 11—12*

April 1965. Los Angeles: The UCLA Graduate Student Association, 1966,127—40.
—. *Nubians: A Study in Ethnic identity*. Khartoum: Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum, 1971.
—. «Nubians in the Urban Milieu: Greater Khartoum.» *Sudan Notes and Records* 54 (1973): 57-65.
—. «The Politics of Gender in the Middle East.» *In Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, edited by Sandra Morgen, 246-67. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1989.
—. «>Private> and <Public> Labour: The Sudanese Women Worker in the 1980>s- A Pilot Study.» *The Ahfad Journal: Women and Change* 2, no.2 (1985): 36-40.
—. "A Question of Subjects: The 'Female Circumcision' Controversy and the Politics of Knowledge." *Ufahamu* 22, no. 3 (1994): 26—35.
—. "The Return." *Africa Today (special issue on The Sudan: 25 Years of Independence)* 28, no. 2 (1981): 98—100.
—. "Southern Sudanese: Strangers in a Plural Society." Paper presented at the Southwestern Anthropological Association, San Francisco, 1966.
—. "Sudan Civil War: Religion, Colonialism, and the World System." *In Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins*, edited by Suad Joseph and Barbara L. K. Pillsbury, 157-82. Boulder: Westview Press, 1978.
—. "Transforming Culture or Fostering Second-Hand Consciousness? Women's Front Organizations and Revolutionary Parties—The Sudan Case." *In Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, edited by Judith Tucker, 149—74. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
—. "The Wing of the Patriarch: Sudanese Women and Revolutionary Parties." *MERIP Middle East Report* 16, no. 1 (1986): 25—30.
—. "Women and Work in Sudan: What Is Alienated Labor?" *Proceedings, Conference on Women and Work in the Third World*, 245—50. Berkeley: Center for the Study, Education andAdvancement of Women, University of California, 1983.
Hall, Marjorie, and Bakhita Amin Ismail. *Sisters under the Sun: The Story of Sudanese Women*. London: Longman, 1981.
Hammami, Reza, and Martina Rieker. "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism." *New Left Review* no.170 (1988): 93-106.
Hammour, Fawzia. "Sudanese Professional Women Series: Who—Is—Who in Women Studies." Paper presented at the Workshop on Women's Studies in Sudan, National Council for Research, Sudan

Family Planning Association, Khartoum, 7-9 February 1989.
Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Questions in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14 (1988): 575—99.
Hartmann, Heidi. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." *In Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, edited by Lydia Sargent, 1—41. Boston: South End Press, 1979.
Hasan, Yusuf Fadl. *The Arabs and the Sudan*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.
Hassan, Amna Abdel Rahman, Sakina Mohamed el-Hassan, Nawal Ahmed Adam, Afaf Au Rehiman, Shahowa el-Gizouli, Mahasin Khider (el-Sayed), Ehsan Hussein, Asha Abdulla, and Ibrahim Ahmed Osman. *Woman Strategy for the Year 2000: Submitted to the Arab League in December, 1986*. Khartoum: Sudan, Ministry of Social Welfare and Elzakat, Department of Social Welfare, 1986.
el-Hassan, Idris Salim. "On Ideology: The Case of Religion in Northern Sudan." Ph.D. diss., University of Connecticut, 1980.
Hassan, Kamil Ibrahim. "Women's Contribution to the Economy." *In Women and the Environment in the Sudan*, edited by Diana Baxter. Environmental Research Paper Series No. 2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
Hatem, Mervat. "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women." *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 4 (1987): 811—18.
—. "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?" *The Middle East Journal* 48, no. 4 (1994): 661—76.
—. "Lifting the Veil." *Women's Review of Books* 2 no. 10 (1985): 13—14.
Hayes, Rose. "Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Role and the Patrilineage in Modern Sudan." *Ethnologist* 2, no.4 (1975): 617—33.
Hegland, Mary. "The Political Roles of Iranian Village Women." *MERIP Middle East Report* 16, no. 1 (1986): 14—19, 46.
el-Hibri, Azizah. *Women and Islam*. Oxford: Pergamon Press, 1982.
Hijab, Nadia. *Women and Work*, A Special MERIP Publication on Women in the Middle East, *MERIP Middle East Report* no.3 (1994).
Hill, Richard. *Egypt in the Sudan, 1820—1881*. London: Oxford University Press, 1959.
Hoffman-Ladd, Valerie. "Polemics on the Modesty and Segregation

of Women in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 1 (1987): 23—50.

Holcombe, Susan. "Profiles of Women Agricultural Producers...A Sudan Example." UNIFEM occasional paper no.7, United Nations Development Fund for Women, 1988.

Holt, P.M. *The Mahdist State in the Sudan, 1881—1898*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

—. *A Modern History of the Sudan*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.

Horner, Norman A. *A Guide to Christian Churches in the Middle East*. Elkhard, Indiana: Mission Focus, n.d.

Human Rights Watch/Africa. *Civilian Devastation: Abuses by All Parties in the War in Southern Sudan*. New York: Human Rights Watch, 1994.

Hymes, Dell, ed. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage, 1972.

Ibrahim, FatimaAhmed. "Arrow at Rest." *In Women in Exile*, compiled by MahnazAfkhami, 191—208. University Press of Virginia, 1994.

—. *el-Mara el-Arabiyya wal Taghyir el-Ijtimai* (The Arab Woman and Social Change). Khartoum: el-Markaz el-Tibai, 1986.

—. *Tariquna ila el-Tuharur* (Our Road to Emancipation). Khartoum: n.p., n.d.

International Labour Organisation. *Growth, Employment and Equity: A Comprehensive Strategy for the Sudan*. Geneva: International Labour Office, 1976.

International Labour Organisation Nations High Commissioner for Refugees. *Labour Markets in the Sudan*. Geneva: International Labour Office, 1984.

Ismail, Ellen. *Social Environment and Daily Routine of Sudanese Women: A Case Study of Urban Middle Class Housewives*. Berlin: Dietrich Reimer, Kolner Ethnologische Studien, Band 6, 1982.

Jahn, Samia el-Azharia. "Traditional Methods of Water Purification of Sudanese Women." *In Women and the Environment in the Sudan*, edited by Diana Baxter, 49—57. Environmental Research Paper Series No. 2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.

James, Wendy. "The Anthropologist as Reluctant Imperialist." *In Anthropology and the Colonial Encounter*, edited by Talal Asad, 41—69. London: Ithaca Press, 1973.

Jessop, Bob. *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. New York: New York University Press, 1982.

—. "Recent Theories of the Capitalist State." *Cambridge Journal of*

Economics 1 (1977): 353—73.
Joseph, Suad. "Women and Politics in the Middle East." *MERIP Middle East Report* 16, no. 1 (1986): 3—7.
—. "Working Class Women's Networks in a Sectarian State: A Political Paradox." *American Ethnologist* 10, no. 1 (1983): 1—22.
Jowkar, Forouz. "Honor and Shame: A Feminist View from Within." *Feminist Issues* 6, no. 1 (1986): 45—65.
Kandiyoti, Deniz. "Introduction." *In Women, Islam and the State*, edited by Deniz Kandiyoti, 1—21. Philadelphia: Tèmple University Press, 1991.
—, ed. *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
—. "Women, Islam and the State: A Comparative Approach." *In Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization*, edited by Juan R. Cole, 237—60. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
Kaplan, Temma. "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910—1918." *In Feminist Theory: A Critique of Ideology*, edited by Nannerl O. Keohane, Michelle Z. Rosaldo, and Barbara C. Gelpi, 55—76. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Kapteijns, Lidwien. "Islamic Rationales for the Changing Social Roles of Women in the Western Sudan." *In Modernization in the Sudan: Essays in Honor of Richard Hill*, edited by M.W. Daly, 57—72. New York: Lillian Barber Press, 1985.
el-Karsani, Awad el-Sid. "Beyond Sufism: The Case of Millennial Islam in Sudan." *In Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, edited by Louis Brenner, 135—153. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
Kashif-Badri, Hagga. *el-Haraka el-nisaiyya fiel-Sudan* (The Women's Movement in the Sudan). Khartoum: University Publishing House, University of Khartoum, 1980.
—. "The History, Development, Organization and Position of Women's Studies in the Sudan." *Social Science Research and Women in the Arab World*. Paris: UNESCO, 1984, 94-112.
Keddie, Nikki. "Problems in the Study of Middle Eastern Women." *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 225—240.
Keddie, Nikkie, and Beth Baron, eds. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.
Khalid, Mansour. Nimeiri and the Revolution of Dis-May. London: KPI, 1985.

Khalidi, Ramla, and Judith Tucker. *Women's Rights in the Arab World.* A Special MERIP Publication no.1 (1994).
Kheir, el-Hag Hamad Mohammed. "Women and Politics in Medieval Sudanese History." *In The Sudanese Woman*, edited by Susan Kenyon, 8-39. Graduate College Publications No. 19, University of Khartoum, Khartoum, 1987.
Kheir, el-Hag Hamad Mohammed and Maymouna Mirghani Hamza. "A Case Study of Mahdist Historiography." Khartoum, Conference on Mahdist Studies, 1981.
Khider, Mahasin. "Women in Sudanese Agriculture." *In The Sudanese Woman*, edited by Susan Kenyon, 116-33. Graduate College Publications No. 19, University of Khartoum, Khartoum, 1987.
Kirwan, L.P. "Nubia—An African Frontier Zone." *The Advancement of Science* 19, no. 80 (1962): 330—37.
Klein, Renate Duelli. "How to Do What We Want to Do: Thoughts about Feminist Methodology." *In Theories of Women's Studies*, edited by Gloria Bowles and Renate Duelli Klein, 88-104. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
Kok, Peter Nyot. "Hasan Abdallah al-Turabi." *Orient* 33 (1992): 185—92.
Kronenberg, Andreas and Waltraud. "Preliminary Report on Anthropological Field-Work 1961—62 in Sudanese Nubia." *Kush* 12 (1964): 282—90.
Kruks, Sonia, Rayna Rapp, and Marilyn Young, eds. *Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism*. New York: Monthly Review Press, 1989.
Lazreg, Marnia. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York: Routledge, 1994.
Leacock, Eleanor. "Women, Development, and Anthropological Facts and Fictions." *Latin American Perspectives* (special double issue on women and class struggle) 4, nos. 12/13 (1977): 8—17.
Lee, David. "Space Levels of a Sudanese Villager." *The Professional Geographer* 29, no.2 (1977): 160-65.
Leiris, Michel. "L'Ethnographe devant le Colonialisme." *Les Temps Modernes* 58 (Paris: Mercure de France, 1966).
Los Angeles Times. "World Report" section (29 June 1993).
Lowrie, Arthur L., ed. *Islam, Democracy, and the State and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi*. Tampa: The World and Islam Studies Enterprise, Monograph No. 1, 1993.
Lusk, Gill. "Democracy and Liberation Movements: The Case of the SPLA," *MERIP* 22, no. 1 (1992): 30-31.

Lutsky, V. *Modern History of the Arabs in the Sudan*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
MacLeod, Arlene Elowe. *Accommodating Protest*: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairn. New York: Columbia University Press, 1991.
MacMichael, H.A. *A History of the Arabs in the Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
Mahjub, Abdel Khaliq. *Lamahat min tarikh el-hizb el-Shuyui el-Sudani*. N.p. Dar el fikr el-ishtiraki, 1960.
Mahmoud, Fatima Babiker. "Capitalism, Racism, Patriarchy and the Woman Question." *Africa's Crisis, 79—86*. London: Institute for African Alternatives, 1987.
—. *The Sudanese Bourgeoisie: Vanguard of Development?* London: Zed and Khartoum: Khartoum University Press, 1984.
Makhlouf, Carla. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen*. Austin: University of Texas Press, 1979.
Malti-Douglas, Fedwa. *Woman's Body, Woman's World: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
Marcus, G., and M. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
Massell, Gregory. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919—1929*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
Maybury-Lewis, David. *The Savage and the innocent*. Cleveland: World Publishing Company, 1965.
McClintock, Anne. "No Longer a Future Heaven: Women and Nationalism in South Africa." *Transition* 51(1991): 104—123.
McLoughlin, Peter. "Economic Development and the Heritage of Slavery in the Sudan Republic. "*Africa* 23 (1962): 355—91.
Mernissi, Fatima. Beyond the Veil. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
—. "Muslim Women and Fundamentalism." *MERIP Middle East Report* 18, no.4 (1988): 8—11.
—. *The Veil and the Male Elite: A Feminist interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading: Addison-Wesley, 1991 (1987).
el-Messiri, Sawsan. "The Changing Role of the Futuwwa in the Social Structure of Cairo." *In Patrons and Clients*, edited by Ernest Gellner and John Waterbury, 239—54. London: Duckworth, 1977.
The Middle East Journal 44, no.4 (1990). Special issue on Sudan.
Middleton, John. *The Study of the Lugbara*. New York: Holt, Rinehart,

and Winston, 1970.
Minces, Juliette. *The House of Obedience*. London: Zed, 1980.
—. "Women in Algeria." *In Women in the Muslim World*, edited by Lois Beck and Nikki Keddie, 159—71. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
Mitchell, Timothy, and Roger Owen. "Defining the State in the Middle East." *Middle East Studies Association Bulletin* 24 (1990): 179—83.
Moghadam, Valentine. "About the Book." *In Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, edited by Valentine Moghadam, 446. Boulder: Westview Press, 1994.
—, ed. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London: Zed, 1994.
—, ed. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press, 1994.
—. "Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective." *In identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, edited by Valentine Moghadam, 3—26. Boulder Westview Press, 1994.
—. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1993.
—. "Women, Work, and Ideology in the Islamic Republic." *International Journal of Middle East Studies* 20, no.3(1988): 221-43.
Mohamed Ali, Taisier. "Towards the Political Economy of Agricultural Development in the Sudan 1956—1964." Ph.D. diss., University of Toronto, 1983.
Mohamed, Yagoub Abdalla. "An Overview of the Water Situation in the Sudan." *In Women and the Environment in the Sudan*, edited by Diana Baxter. Environ mental Research Paper Series No.2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
Molyneux, Maxine. "Legal Reform and Socialist Revolution in South Yemen: Women and the Family." *In Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism*, edited by Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn Young, 193—214. New York: Monthly Review Press, 1989.
—. "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and
Revolution in Nicaragua." *Feminist Studies* 11, no. 2 (1985): 227—54.
Morsy, Soheir. "Toward the Demise of Anthropology's Distinctive-Other Hegemonic Tradition." *In Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, edited by Soraya Altorki and Camilla el-Solh,

69—90. Syracuse: Syracuse University Press, 1988.
Mubarak, Khalid. "The Fundamentalists: Theory and Praxis." *el-Hayat* (30 June 1992).
Muhammad Sa'id, Bashir. *The Sudan: Crossroads of Af*rica. London: Bodley Head, 1965.
Mustafa, Asha. "Role of Women in the Traditional Food Systems of Drought-Affected Environments—A Study of Kordofan Region—Sudan," *Research Report*. Khartoum: Women in Development Programme, Development Studies and Research Centre, University of Khartoum, [1985-88]
—. "Women and Water in Western Kordofan." *In Women and the Environment in the Sudan*, edited by Diana Baxter, 67-69 Environmental Research Paper Series No.2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
Nader, Laura. "Up the Anthropologist—Perspectives Gained from Studying Up." *In Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 284—311. New York: Vintage, 1972.
el-Nagar, Samia. "Patterns of Women [sic] Participation in the Labour Force in Khartoum." Ph.D. diss., University of Khartoum, 1985.
—. "Women and Spirit Possession in Omdurman." *In The Sudanese Woman*, edited by Susan Kenyon, 92—115. Graduate College Publications No. 19, University of Khartoum, Khartoum, 1987.
An-Na'im, Abdullahi Ahmed. Translator's introduction to *The Second Message of Islam*, by Mahmoud Mohamed Taha, 5-6. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
—. "The Elusive Islamic Constitution: The Sudanese Experience." *Orient* 26, no.3 (1985): 329—40.
Nash, Dennison, and Ronald Wintrob. "The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography." *Current Anthropology* 13 (1972): 527-42.
Nelson, Cynthia. "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World." *American Ethnologist*, 1 (1974): 551—63.
—. "The Voices of Doria Shafik: Feminist Consciousness in Egypt, 1940— 1960." *Feminist Issues* 6, no. 2 (1986): 15—31.
Niblock, Tim. *Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics, 1898— 1985.* Albany: State University of New York, 1987.
—. "Islamic Movements and Sudan's Political Coherence." *In Sudan*, edited by Herve Bleuchot, Christian Delmet, and Derek Hopwood, 253-68. Exeter: Ithaca, 1991.
O'Fahey, R.S. "Islamic Hegemonies in the Sudan: Sufism, Mahdism, and Islamism." *In Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, edited by Louis Brenner, 21—35. Bloomington: Indiana

University Press, 1993.
O'Neill, Norman. "Class and Politics in the Modern History of Sudan." *In Economy and Class in Sudan*, edited by Norman O'Neill and Jay O'Brien, 25—59. Avebury, England: Cower, 1988.
O'Neill, Norman, and Jay O'Brien, eds. *Economy and Class in Sudan*. Avebury, England: Gower, 1988.
Oakley, Ann. "Interviewing Women: A Contradiction in Terms." *In Doing Feminist Research*, edited by Helen Roberts, 30-61. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
Osman, Dina Shiekh el-Din. "The Legal Status of Muslim Women in the Sudan." *Journal of Eastern African Research and Development* 15 (1985): 124—42.
Papanek, Hanna. "The Ideal Woman and the Ideal Society: Control and Autonomy in the Construction of Identity." *In Identity Politics and Women*, edited by Valentine Moghadam, 42—75. Boulder: Westview Press, 1994.
Pateman, Carole. *The Disorder of Women*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
—. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
Peristiany, J.G., ed. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
Perkins, Kenneth J. *Port Sudan: The Evolution of a Colonial City*. Boulder: Westview Press, 1993.
Peteet, Julie M. Gender in Crisis: *Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press, 1991.
Polantzas, Nicos. "The Problem of the Capitalist State." *New Left Review* 58 (1969): 119—33.
Powdermaker, Hortense. *Stranger and Friend*. New York: W.W. Norton, 1966.
"Preclude *Hadd* Sanctions by Doubt." Interview with Chief Justice Dafalla el-Haj Yousif, *Sudanow* 8, no. 10 (October 1983): 10—12.
Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.
Rahama, Amna and A. Hoogenboom. "Women Farmers, Technological Innovation and Access to Development Projects." Workshop No.5, post-1987.
Rassam, Amal. "Towards a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World." *Cultures* 8, no.3 (1982): 121—37.
—. "Unveiling Arab Women." *The Middle East Journal* 36, no.4 (1982): 583-87.
el-Rayah, Hashim Banaga. "We Have an Advantage: Omdurman

Islamic University." *Sudanow* 9, no. 9 (September 1984): 41.
Remy, Dorothy. "Underdevelopment and the Experience of Women: A Nigerian Case Study." *In Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter, 358—71. New York: Monthly Review Press, 1975.
Riessman, Catherine Kohler. "When Gender Is Not Enough: Women Interviewing Women." *Gender & Society* 1, no.2 (1987): 172—207.
Roden, David. "Regional Inequality and Rebellion in the Sudan." *Geographical Review* 64, no.2 (1974): 498—516.
Rouleau, Eric. "Sudan's Revolutionary Spring." *MERIP Reports* 15, no.7 (1985): 3—9
Rowbotham, Sheila, Lynne Segal, and Hilary Wainwright. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. London: Merlin Press, 1979.
Ruete, Emily. *Memoirs of an Arabian Princess from Zanzibar*. New York: Markus Wiener, 1989.
el-Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve*, translated by Sherif Hetata. London: Zed, 1980.
—. *Woman and Sex* (in Arabic). Beirut, 1972.
Sabbah, Fatna (pseud.). *Woman in the Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press, 1984.
Sacks, Karen. "An Overview of Women and Power in Africa." *In Perspectives on Power: Women in Africa, Asia, and Latin America*, edited by Jean F. O'Barr, 1—10. Durham: Duke University, Center for International Studies, 1982.
—. "A Two-Way Street: Gendering International Studies and Internationalizing Women's Studies." Working paper no. 24, Southwest Institute for Research on Women, Tucson, 1987.
Saghayroun, Atif A. "Women in Demographic Trends." Paper presented at the Workshop on Women's Studies in Sudan, National Council for Research and Sudan Family Planning Association, University of Khartoum, Khartoum, 7—9 February 1989.
Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
Salih, Alawiya Osman M. "Women in Trade (The Case of the Sudan)." Paper presented at the Workshop on the Conceptualization and Means of Measuring Female Labour Force Participation, Khartoum, March 1985.
—. "Women in Trade: Vendors in Khartoum Area Markets." *The Ahfad Journal* 3, no.2 (1986): 37-40.
Salih, M.A. Mohamed. "New Wine in Old Bottles': Tribal Militias and the Sudanese State." *Review of African Political Economy* no.45/46 (1989), 168—74.

el-Sanousi, Magda M., and Nafissa Ahmed el-Amin. "Sudan." *In Women and Politics Worldwide*, edited by Barbara Nelson and Najma Chowdhury, 674, box. New Haven: Yale University Press, 1994.

—. "The Women's Movement, Displaced Women, and Rural Women in Sudan." *In Women and Politics Worldwide*, edited by Barbara Nelson and Najma Chowdhury, 675-89. New Haven: Yale University Press, 1994.

Sanyal, B.C., L. Yaici, and I. Mallasi. *From College to Work: The Case of the Sudan*. Paris: UNESCO, International Institute of Educational Planning, 1987.

Sapiro, Virginia. "Engendering Cultural Differences." *In The Rising Tide of Cultural Pluralism*, edited by Crawford Young. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.

Schneider, Jane. "Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame and Access to Resources in the Mediterranean Societies." *Ethnology* 10 (1971): 1—24.

Scholte, Bob. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology." *In Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 430—57. New York: Vintage, 1972.

Seligman, C.G. Races of Africa. 3d ed. London: Oxford University Press, 1957.

Shaarawi, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*. Translated and introduced by Margot Badran. New York: Feminist Press, 1987.

el-Shahi, Ahmed. *Themes from Northern Sudan*. London: Ithaca, 1986.

Sharabi, Hisham. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press, 1988.

Shoaee, Rokhsareh. "The Mujahid Women of Iran: Reconciling 'Culture' and 'Gender.'" *The Middle East Journal* 41, no. 4 (1987): 519—37.

el-Shoush, Ibrahim. Some *Background Notes on Modern Sudanese Poetry*. Khartoum: University of Khartoum Extra-Mural Studies, 1963.

Sidahmed,Awatif. "Interview with NafissaAhmed el-Amin." *Sudanow* (January 1981): 41—42.

Simone, T. Abdou Maliqalim. *In Whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan*. Chicago: University of Chicago, 1994.

—. "Metropolitan Africans: Reading Incapacity, the Incapacity of Reading." *Cultural Anthropology* 5, no. 2 (1990): 160—72.

Smith, Joan. "The Creation of the World We Know: The World-

Economy and the Re-Creation of Gendered Identities." *In Identity Politics and Women*, Valentine Moghadam, 27-41. Boulder: Westview Press, 1994.
Sommer, John. "The Sudan: A Geographical Investigation of the Historical and Social Roots of Political Dissension." Ph.D. diss., Boston University, 1968.
Spaulding, Jay. *The Heroic Age in Sinnar*. East Lansing: Michigan State University Press, 1985.
Stacey, Judith. "When Patriarchy Kowtows: The Significance of the Chinese Family Revolution for Feminist Theory." *In Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, edited by Zillah Eisenstein, 299-353. New York: Monthly Review Press, 1979.
Stowasser, Barbara. "Religious Ideology, Women, and the Family: The Islamic Paradigm." *In The Islamic Impulse*, edited by Barbara Stowasser, 262—96. London: Croom Helm, 1987.
Sudan Democratic Gazette, no. 19 (December 1991).
Sudan, Department of Statistics. *First Population Census of Sudan 1955/56. Final Report*. 3 vols. Khartoum: Sudan Government, 1962.
—. *First Population Census of Sudan 1955/56: Town Planners Supplement* 1. Prepared by D.G. Climenhaga. Khartoum: Sudan Government, 1960.
—. *Household Income and Expenditure Survey, 1978—80*. Khartoum: Sudan Government, 1981.
—. *National Census 1983*. Khartoum: Sudan Government, 1988.
—. *Population and Housing Survey 1964/65: Khartoum*. Khartoum: Sudan Government, 1965.
"Sudan: Finding Common Ground," *MERIP Middle East Report* 21, no.5 (1991).
Sudan Government, Ministry of Social Welfare. "Women's Organisations Registered under the Ministry of Social Welfare." Unpublished government document. Khartoum, [1985-88]
Sudan Government, Population Census Office, Department of Statistics. *National Census*. Preliminary report. Khartoum, 1989.
—. *Second and Third Population Census*. Khartoum: Sudan Department of Statistics, 1979, 1987.
Sudan, Ministry for Social Affairs, Population Census Office. 21 *Facts about the Sudanese: First Population Census of Sudan, 1955/56*. Prepared by Karol Jozef Krotki. Khartoum: Sudan Government, 1958.
Sudan. *Report of the Commission of Enquiry into the Southern Sudan Disturbances during August, 1955*. Khartoum: Sudan Government,

1956.
Sudan Socialist Union. *Summary of Working Plans for the Offices of the Executive Office of the Union of Sudanese Women*. Khartoum: Section for Political and Organizational Affairs, [1980]
Sudanow (October 1979, January 1980, November 1984, September 1985, and January/February 1987).
"Sudan's Revolutionary Spring." Special Issue, *MERIP Reports* 15, no. 7 (1985).
Sudanese Communist Party Publications. El-Midan.
—. *Marxism and Problems of the Sudanese Revolution* (in Arabic). Khartoum: Socialist Publishing House, 1968.
—. *Thawrat Shaab* (A People's Revolution; in Arabic). Khartoum: Socialist Publishing House, 1967.
Sulaiman, Mohamed. *Ten Years of the Sudanese Left* (in Arabic). Wad Medani: Alfagr Books, 1971.
Taha, Batoul Mukhtar Mohamed. "Today, No Guardian." *Sudanow* (January/February 1987).
—. "The Women Deputies/Delegates of the Muslim Brethren and Women's Representation." *El-Sahafa* (16 May 1988), 8.
Tambul, Muawiya Mohamed Ali. "Woman at the Crossroads." *El—Sahafa* (21 June 1986).
el-Tayeb, Salah el-Din el-Zein. *The Student Movement in Sudan, 1940—1970*. Khartoum: Khartoum University Press, 1971.
Tillion, Germaine. *The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society*. London: Al Saqi Books, 1983.
Tinker, Irene, ed. *Persistent Inequalities: Women and World Development*. New York: Oxford University Press, 1990.
Toubia, Nahid, ed. *Women of the Arab World: The Coming Challenge*. London: Zed Press, 1988.
—. *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action*. New York: Women, Ink., 1993.
—. "The Social and Political Implications of Female Circumcision." *In Women and the Family in the Middle East*, edited by E. Fernea, 148—59. Austin: University of Texas, 1985.
Toubia, Nahid, ed. with Amira Bahyeldin, Nadia Hijab, and Heba Abdel Latif. *Arab Women: A Profile of Diversity and Change*. Cairo: Population Council, 1994.
Trimingham, J.S. *Islam in the Sudan*. New York: Barnes and Noble, 1965 (1949).
Tucker, Judith, ed. *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University, 1993.
—. "Insurrectionary Women: Women and the State in 19th Century

Egypt." *MERIP Middle East Report* 16, no. 1 (1986): 9—13.
—. "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 15 (1983): 321—36.
—. *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
el-Turabi, Hasan. "The Islamic State." *In Voices of Resurgent Islam*, edited by John Esposito, 241—51. New York: Oxford University Press, 1983.
United Nations, Department of Economic and Social Development, Statistical Department. *Demographic Yearbook*, 1991. New York: United Nations, 1992.
Urdang, Stephanie. *Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea-Bissau*. New York: Monthly Review Press, 1979.
Voll, John O. "A History of the Khatmiyya Tariqa in the Sudan." Ph.D. diss., Harvard University, 1969.
Waines, David. "Through a Veil Darkly: The Study of Women in Muslim Societies." *Comparative Studies in Society and History* 24, no. 4 (1982): 642—59.
Warburg, Gabriel. *Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society: The Case of Sudan*. London: Frank Cass, 1978.
—. "Mahdism and Islamism in Sudan." *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995): 219—36.
—. "The *Sharia* in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983—1989." *The Middle East Journal* 44, no. 4 (1990): 624—37.
Waterbury, John. "Twilight of the State Bourgeoisie?" *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 1—17.
Wax, Rosalie. *Doing Fieldwork: Warnings and Advice*. Chicago: University of Chicago, 1971.
Weinbaum, Batya. *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*. Boston: South End Press, 1978.
Westkott, Marcia. "Feminist Criticism in the Social Sciences." *Harvard Educational Review* 49 (1979): 422—30.
Wikan, Unni. Behind the Veil in Arabia. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
—. *Life among the Poor in Cairo.* Translated by Ann Henning. London: Tavistock, 1980 (in Norwegian, 1976).
Williams, Nick B. Jr. "In Mideast, a Christian Exodus." *Los Angeles Times* (10 August 1991), A16.
Woodward, Peter. *Sudan, 1898—1989: The Unstable State*. Boulder: Lynne Rienner, 1990.
Yuval-Davis, Nira, and Flora Anthias. *Woman-Nation-State*. London:

Macmillan, 1989.
Zahir (el-Sadaty), Fahima. "Women and Their Environment: An Overview." *In Women and the Environment*, edited by Diana Baxter. Environmental Research Paper Series No. 2, University of Khartoum, Institute of Environmental Studies, Khartoum, 1981.
Zein el-Din, Nazirah. "Removing the Veil and Veiling" (1928, translated by Salah-Dine Hammoud). *In Women and Islam*, edited by Azizah el-Hibri, 221—226. New York: Pergamon, 1982.
Zenkovsky, Sophie. "Marriage Customs in Omdurman: Part I." *Sudan Notes and Records* 26, no. 2 (1945): 241—55.
—. "Marriage Customs in Omdurman: Part II." *Sudan Notes and Records* 30, no. 1 (1949): 39—46.
Zuhur, Sherifa. *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt.* Albany: State University of New York, 1992.

Hale's Works on Sudan, or With Sudan Content, Published After **Gender Politics in Sudan**

(Forthcoming) Gendering the Politics of Memory: Women, Identity, and Conflict in Sudan. Anthropology in Sudan, edited by Munzoul A.M. Assal. Khartoum University Press.

(Forthcoming) Co-Edited Book (with Laura Beny), Sudan's Killing Fields: Perspectives on Genocide (under contract University of Michigan).

(Forthcoming) By Any Other Name: Gender and Genocide--Women of Darfur and the Nuba Mountains. In Sudan's Killing Fields: Perspectives on Genocide. Co-Edited by Laura Beny and Sondra Hale (under contract, University of Michigan Press).

2010 Rape as Marker and Erasure of Difference: Darfur and the Nuba Mountains (Sudan). Gender, War, and Militarism, edited by Laura Sjoberg and Sandra Kia. New York: Praeger.

2009 Locating Sudan Studies: A Context. Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development, Vol. 38, No. 1, pp. 1-32.

2009 Transnational Gender Studies and the Migrating Concept of Gender in the Middle East and North Africa. Cultural Dynamics, Vol. 21, No. 2, pp. 107-152.

2008 Siyasat Al-Zakra fi Al-Nizaat Al-Sudania: Alnoo wa Al-Hawia wa Al-Watan [The Politics of Memory in Sudanese Conflicts: Gender, Identity, and "Homeland"] Translated and Published in Arabic in Ajeras Al-Hurriyya [Freedom Bells]

(Khartoum, Sudan, Periodical), Four-Part Series, No. 74 (June 30), p. 5: No. 75 (July 1), p. 5; No. 76 (July 2), p. 5; and No. 77 (July 3), p. 5.

2008 Sudan. The Oxford Encyclopedia of Women in World History. Bonnie Smith, ed., Vol. 4. Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 167-169.

2005 Testimonies in Exile: Sudanese Gender Politics. Journal of Northeast African Studies, Vol. 8, No. 2, pp. 83-127 (New Series, copyright 2005) [delayed publication].

2005 Colonial Discourse and Ethnographic Residuals: The "Female Circumcision" Debate and the Politics of Knowledge. In Female Circumcision and the Politics of Knowledge: African Women in Imperialist Discourses. Obioma Nnaemeka, ed. Westport, CT: Praeger, pp. 209-218.

2005 Activating the Gender Local: Transnational Ideologies and "Women's Culture" in Northern Sudan, Journal of Middle East Women's Studies, Vol. I, No. 1, pp. 29-52.

2005 Political-Social Movements: Islamist Movements and Discourses—Sudan. Encyclopedia of Women and Islamic Cultures: Family, Law and Politics, Vol. 2 (Leiden: Brill), pp. 614-615.

2005 Political-Social Movements: Revolutionary—Sudan, Encyclopedia of Women and Islamic Cultures, Vol. 2 (Leiden: Brill), pp. 661-662.

2004 Nationalism, "Race," and Class: Sudan's Gender and Culture Agenda(s) in the Twenty-First Century. Race and Identity in the Nile Valley. Edited by C. Fluehr-Lobban and kharyssa rhodes. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 171-184.

2004 Fatima Ahmed Ibrahim. Philip Mattar,

Ed. Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, 4 vols., 2nd Ed. Detroit: Macmillan Reference USA.

2004 The Sudanese Women's Union. Philip Mattar, ed. Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, 4 vols. 2nd Ed. Detroit: Macmillan Reference USA.

2003 Sudanese Gender Politics at Home and Abroad: Some Theoretical Considerations. Ruaa (London), Vol. 4, No. 3, pp. 6-7.

2003 Feminist Education in the Global South: A Visit to Sudan, The Ahfad Journal: Women and Change, Vol. 20, No. 1, pp. 38-41 [translated into Farsi, Goft-o-gu, Tehran, Iran (2004), pp. 162-166].

2003 Sudanese Women in National Service, Militias, and the Home. Women and Globalization in the Arab Middle East: Gender,Economy, and Society, E. Doumato and M. Pripstein, eds. Boulder: Lynne Rienner, pp. 195-213.

2003 Out of Her Depth. Review of Emma's War by Deborah Scroggins. The Women's Review of Books, Vol. XX, No. 4, pp. 9-10.

2000 The Islamic State and Gendered Citizenship in Sudan, Suad Joseph, ed., Gender and Citizenship in the Middle East (Syracuse: Syracuse University Press), 88-104 [Arabic translation by Bahr An Nahr Press, Beirut, 2003].

1999 Mothers and Militias: Islamic State Construction of the Women Citizens of Sudan. Citizenship Studies, Vol. 3, No. 3 (1999), pp. 373-386.

1999 Mohamed Omer Bushara Emerges from Artistic Exile. Aljadid: A Review & Record of Arab Culture and Arts, Vol. 5, No. 28 (Summer), p. 3, with illustrations.

1998 Imagery and Invention: Sudanese at Home and in the World--Conversations with Mohamed Omer Bushara and Musa Khalifa. Sherifa Zuhur, ed., Images of Enchantment: Performance, Image and Form in the Contemporary Middle East, American University in Cairo Press), pp. 187-203.

1998 Islam in Africa: Particularisms and Hegemonies. Reviews in Anthropology, Vol. 27, pp. 57-69.

1998 Some Thoughts on Women and Gender in Africa: Listening to the Whispers of African Women. Journal of African Studies, Vol. 16, No. 1 (1998), pp. 21-30.

1997 Gender Politics and Islamization in Sudan. Women Living Under Muslim Laws. Dossier 18, pp. 51-80 [reprinted from South Asia Bulletin, 1995]

1997 Ideology and Identity: Islamism, Gender and the State in Sudan. Judy Brink and Joan Mencher, eds. Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism (New York: Routledge), pp. 117-142.

1997 The Women of Sudan's National Islamic Front. Political Islam. J. Stork and J. Bienen, eds. (Berkeley: University of California Press), pp. 234-249.